

M.-L. gu é r a r d d e s LAURIERS, O. P.

DIMENSIONS DE LA FOI

TOME DEUXIÈME

EDITIONS DU CERF

29, boulevard latour-maubourg, PARIS - 8^e II

T 952

i

i'

Nihil OBSTAT

H.-F. Dondaini, o.

I—B. Geiger. o p

IMPRIMI POTEST

A.-M. Avril, o. p

PRIOR PROV

IMPRIMATUR :

Paruus. die io a Julii 1951

P. Brot

Vic. Gén

TABLE

TABLE DU TOME DEUXIEME

SIGLES	9
Notes	
Notes de l'introduction.	11
Notes du chapitre	
Notes du chapitre II.	
Notes du chapitre III.	53
Notes du chapitre IV.	59
Notes du chapitre V.	
Excursus	
Le chapitre 3 de la Constitution dogmatique « de la foi catholique » au Concile du Vatican.	
II Les types de contingence.	219
III La finalité dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.	225
IV Toute puissance et liberté divines.	233
V Le miracle et la causalité.	237
VI Instinct intérieur, grâce actuelle et grace sanctifiante.	253
VII L'apologétique, théologie de la crédibilité rationnelle.	271
VIII Magistère et prophétisme.	
IX La foi ecclésiastique.	285
Le fait dogmatique.	
XI L'infaillibilité de l'Eglise.	293
XII L'intelligence, l'intelligible et l'intellection sont, en Dieu, réellement identiques.	303
Tables analytiques	
Table analytique par chapitres.	
Table analytique des excursus.	373
Table analytique par matières.	381

SIGLES

ABRÉVIATIONS

<i>Précédant un chiffre :</i>		<i>Suivant une référence :</i>	
Ch	signifie chapitre	c	signifie commencement
N	« numéro	m	« milieu
	« paragraphe		«(fin
	« page		
Exc	« Excursus	C'est-à-dire que le texte cité se trouve au commencement, au milieu ou à la fin du paragraphe dont on indique la référence.	
L 8	« l'ex-		
cursus			

II. — SIGLES RELATIFS A CERTAINS DOCUMENTS

Certains ouvrages étant fréquemment cités, il est commode d'en désigner le titre en abrégé. On trouvera ici la signification des signes employés.

i. *Ecriture Sainte.*

Nous nous sommes conformés, en ce qui concerne les références, à l'usage habituel. Nous avons suivi, pour la traduction, la collection des Etudes bibliques. Paris, Gabalda. Nous omettons les guillemets sauf ceux qui font partie du texte lui même.

2. *Documents concernant le Magistère.*

- M 50, 272 A 9 : MANSI, tome 50, colonne 272, alinéa ligne 9.
- M 50, 272 A 9-13 : MANSI, tome 50, colonne 272, alinéa lignes 9 à 13.

M 50, 272 A 9-B7 : MAXSI, tome 50. colonne 272, de l'alinéa A ligne 9 à l'alinéa B ligne 7.

M 52, 324 Em 78 : MAXSI, tome 52, colonne 324, Emendatio

MANSI : Collectio amplissima actuum Conciliorum. Fribourg. 1858

Denz : Denziger, Bannwart, Enchiridion symbolorum. Fribourg, 1932.

A A S. 35, 195 : Acta Apostolicae Sedis, tome 35, p. 195.

Dic VII, 76 : Dictionnaire de théologie catholique Vacant Mangenot. Tome 7. colonne 76 (1).

3. Références à S. Thumas :

Jo. X, S, P3. Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean. Chapitre 10, leçon 8, paragraphe 3.

Rom. V, 2, P4 m. Commentaire sur l'Epître aux Romains. Chapitre 5, leçon 2, paragraphe 4, milieu du paragraphe.

La mention du paragraphe (P3, P4) distinguera ces références au commentaire de S. Thomas sur l'Ecriture des références semblables à l'Ecriture Sainte elle-même.

3S, D25, Q3, A2, 3". Commentaire sur le troisième livre des sentences, distinction 25, question 3, article 2, ad tertium.

3S, D33, A5, Sol 2, 5. Commentaire sur le troisième livre des Sentences, distinction 33, article 5, solution 2, ad quintum.

de P. X, 2, 7". Questions disputées de Potentia, question 10, article 2, ad septimum.

de M. IV, 9, 3". Questions disputées de Malo, question 4, article 9, ad tertium.

de V. IX, 6, PS m. Questions disputées de Veritate, question 9, article 6, milieu du PS.

Quod 2. VI, 4". Quodlibet 2, article 6, ad quartum.

de Div. Nom. VI, 4. Commentaire sur Denis Traité des Noms divins, chapitre 6, article 4. fl fl

CEG. 30. Contra errores Graecorum, chapitre 30.

CT. 78. Compendium theologiae, chapitre 78.

3. VII, 4, 2". Somme théologique, troisième partie, question 7, article 4. ad secundum.

CG. III, 40, P4. Somme contre les Gentils, livre 3, chapitre 40, paragraphe 4.

4. Autres ouvrages : I 3

Pascal P 72 = Blaise Pascal. Pensées et opuscules. Brunswick. Hachette 1922. Pensée N 72.

(1) Quand le tome n'est pas indiqué, il s'agit du tome VL

NOTES

Nous développons, dans ces notes, surtout celles du Ch. IV, des analyses qui pourront être laissées de côté, à première lecture, par le lecteur non initié à la technique théologique. Nous avons pensé rendre service en donnant la traduction des textes latins. Mais traduire est nécessairement interpréter, aussi avons nous cité intégralement les passages qui peuvent être d’une importance décisive : le lecteur devra s’y reporter.

Les mots placés entre les crochets droits, dans une citation, doivent être intégrés dans le cours du texte cité. Ils n’en font pas partie matériellement ; mais ils en facilitent l’intelligence et sont généralement empruntés au contexte immédiat : ils peuvent être imputés à l’auteur du texte cité. Au contraire, on a placé entre parenthèses rondes les indications destinées à faciliter l’intelligence du texte mais qui ne doivent pas être imputées à l’auteur.

La numérotation des notes est indépendante pour chaque chapitre. Un numéro, placé dans le texte entre parenthèses, renvoie à la note du chapitre correspondant.

IV, 296 signifie : note 296 du chapitre IV.

NOTES DE L’INTRODUCTION

(t) Matt. XIII, 52. II (Jésus) leur dit : « C’est ainsi que tout scribe initié à la doctrine du règne des deux est semblable à un homme maître de maison, qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. 1»

(2) Rom. I, 20. Les perfections invisibles de Dieu sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l’intelligence par le moyen de ses œuvres.

(3) Jo. XV, 15.

(4) Rom. I, 21. Ils sont donc inexcusables puisqu’ayant connu Dieu, ils ne L’ont pas glorifié comme Dieu, et ne Lui ont pas rendu grâce ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s’est enveloppé de ténèbres.

Nous n’entendons pas réduire l’Ecriture à n’être qu’un commentaire des vérités d’ordre naturel. Le mystère intime de Dieu, l’histoire du salut sont des réalités intrinsèquement surnaturelles qui ne peuvent être connues *que* par révélation. Mais il est d’autres réalités, comme par exemple *l’existence* de Dieu, ou bien la *structure* de la foi, qui peuvent être découvertes par les seules ressources naturelles. Dans ce cas, l’Ecriture donne une connaissance conforme à la science de Dieu, de ce que la lumière naturelle ne permettait de connaître qu’imparfaitement. C’est à ce point de vue que nous nous plaçons ici ; mais nous ne prétendons pas caractériser ce qu’il y a d’original dans l’Ecriture comme telle. Nous reviendrons d’ailleurs sur ce point.

(5) Ezech. XXXVI, 26. Cf. II Cor. III, 3.

(6) Jo. XIV, 25-26. « Je vous ai dit ces choses pendant que je demeure avec vous. Mais le Consolateur, l’Esprit de vérité que mon Père enverra en mon nom. Lui vous enseignera (*didaksci*) et vous remettra (*huf>oninesd*) dans l’esprit tout ce que je vous ai dit. ».

« Enseigner u et w remettre dans l'esprit » se complètent mutuellement. Il ne s'agit ni d'enseigner une vérité jusque-là inconnue, ni de raviver le souvenir de l'enseignement du Christ : il s'agit de faire découvrir le contenu éternel des paroles prononcées par le Verbe incarné; « *hupomnhei* » suggère d'ailleurs une qualité de mémoire qui est plutôt la perception de l'éternité que la faculté de dominer le cours du temps.

- (7) J°- 9.
- (8) Jo. XVI, Tj. « Quand le Consolateur. l'Esprit de vérité sera venu, Il vous, guidera dans toute la vérité. »
- (9) Matt. XIII, 45-46. Le royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherchait de belles perles. Ayant trouvé une perle de grand prix, il s'en alla vendre tout ce qu'il avait et l'acheter (Cf. I, 4).
- (10) Jo. XII, 45 ; XIV, 9. « Qui me voit, voit mon Père ».
- Explicitons, à ce propos» ce que nous venons d'observer (note 4) concernant le livre des créatures. Le Christ pouvait être estimé, et en fait l'a été, comme un homme dépassant le commun des hommes. Voilà qui relève du livre des créatures. Que le Christ fût Dieu, cela ne pouvait être explicitement connu que par l'affirmation qu'en faisait le Christ lui-même ; et cela relève du livre de l'Ecriture. Il y a bien, entre les deux livres, une certaine continuité objective. Cela ne signifie nullement que le livre de l'Ecriture n'ait pas un contenu irréductible et qu'il ne soit qu'un prolongement homogène du livre des créatures.
- (11) Jo. XIV, 6.
- (12) Jo. λ'Π, i6. « Ma doctrine n'est pas de moi. »
- (13) Jo- XX, 17.
- (14) Heb. I, I.
- (15) Jo- VIII, 31-32. Jésus disait donc aux juifs qui avaient cru en Lui ; u Si vous demeurez en ma parole, vous êtes vraiment mes disciples. Et vous connaîtrez h vérité et la vérité vous libérera. »
- (16) Le présent volume ne contient que les cinq premiers chapitres. Nous publierons ultérieurement les trois derniers.
- (17) C'est la recherche de ces grandes choses qui constitue la véritable fin de l'humanité. Il n'est malheureusement pas inopportun de le rappeler. C'est ce qu'a fait M. P. Boyancé dans une étude dont nous recommandons la lecture : « Propos sur l'avenir de l'humanisme » (Bulletin de l'association Guillaume Budé, juillet 1946, PP. 23-40).
- (18) Luc XVIII. S. «Mais le Fils de l'Hotnme. quand Il reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?

NOTES DU CHAPITRE I

- (i) Philipp. III, 13.
- () Nous rappelons qu'il s'agit dans toute cette partie de la foi humaine, dans l'acception la plus générale. L'examen de la foi divine requiert évidemment d'autres sources.
- (3) Cette distinction se trouve dans S. Thomas que suivent plusieurs auteurs modernes, notamment Ollé Laprunne et M. Blondel. La raison de ces dénominations est, selon S. Thomas, que la volonté ne peut tendre vers le bien qu'à partir d'un discernement antécédent de l'intelligence. La détermination de l'intelligence, n'en supposant aucune autre, est dite assentiment ; tandis que la détermination volontaire, connotant celle de l'intelligence, est dite consentement (Cf. IV, 5).
- (4) Héraclite d'Ephèse (500 av. J.-C.) remarquait déjà ;
Alla tôn men theiôn ta polla apistiêi diaphunkanei nié gignôskesthai. Diels. Vors. 22 B. 86.
- Beaucoup de choses divines échappent à la connaissance par manque de foi.
- La foi chrétienne résoud un problème qui est probablement aussi vieux que la pensée humaine. C'est ce que suggère S. Thomas :
- i· L 5» 1° [La faiblesse de notre esprit nous fait paraître moins certaines des choses qui, de par leur nature, devraient être plus certaines]. Et cependant, la moindre connaissance des réalités les plus hautes vaut mieux [*desiderabilius* : est plus désirable] que la connaissance certaine de réalités moins hautes.
- (5) « Idée » vient du grec « eidos » dont la signification primitive est « apparence » « forme extérieure » ; d'où, par transposition en métaphysique : forme réelle, ensemble de caractères spécifiques ou définition. Mais à la différence de ces deux dernières acceptions qui sont plus objectives, le mot « idée » conserve de son origine première une référence marquée à l'esprit : « se faire une idée » ou « avoir ses idées ». L'a idée » a par là une valeur normative que l'on porte d'ailleurs à son maximum en parlant « d'idée divine ». L'idée divine n'a pas en Dieu de réalité distincte ; mais elle est mesure de la réalité objective, puisqu'elle n'est rien autre que la forme de cette réalité en tant qu'elle est référée à la cause première.
- () Nous verrons que, si la foi est, par essence, intellectuelle, une motion volontaire lui est également essentielle. Autrement dit, l'exercice d'un acte n'est pas réductible à ses normes (pp. 550, 556 ; V, 139).
- Le caractère concret de l'idéal a un fondement ontologique qu'expriment bien les lignes suivantes : « Ce besoin fondamental (c'est-à-dire l'harmonie, l'accord avec soi-même, la satisfaction de soi-même) n'est pas conscient en chaque individu. But évolutif de l'espèce, il est le guide surconscient de l'individu. Animant à des degrés variables chaque membre de l'espèce consciente, le besoin fondamental devenu personnel peut être appelé : le désir essentiel de l'homme. La pulsion évolutive, elle aussi, s'est élargie : elle n'est plus poussée élémentaire et aveugle. Elle est l'à-venir qui a dévoilé son sens précis. Elle est devenue un but directeur : l'idéal ». (P. Diel. Revue philosophique 1950, p. 283). L'auteur montre ensuite comment les différentes manifestations de la déformation psychique (peur, angoisse, haine, égoïsme) dérivent organiquement des altérations de ce besoin d'harmonie, c'est-à-dire d'idéal.
- (7) Nous ne voulons pas dire que l'idée devienne chimérique par cela seul qu'on l'envisage sous son mode le plus abstrait, c'est que nous parlons ici de la foi et excluons par conséquent les cas dans lesquels l'évidence justifie la considération de l'idée pour elle-même.
- (8) 3S, D26, Q2, Ai, Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo.
- On pourra confronter avec ce texte, déjà suffisamment explicite, 3S, D23, Qa» Ai, Sol 3 et 2-2. II, i où la comparaison hiérarchisée des différents états de l'esprit assigne la détermination à un parti unique comme constitutif formel de la certitude (Cf. IV, I7).
- D'autre part les remarques que nous présentons n'ont de portée que si la certitude est un état de tout le sujet connaissant, encore quelle demeure radicalement intellectuelle. C'est ce que S. Thomas affirme : 3S, D?6, Qi. A4. Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile.

a certitude est la fermeté de l'adhésion de la capacité de connaissance à l'objet connaissable qui lui est connaturel ».

Il s'agit on le voit de toute capacité de connaissance et non pas seulement de l'intelligence. 2-2. XVIII, 4 explique même que la certitude se trouve essentiellement dans la puissance cognitive, mais se trouve également par participation dans toute puissance qui reçoit de celle-ci une motion infallible. C'est bien dire que, s'enracinant dans l'esprit, la certitude est en fait un état du sujet (Cf. Ch. VI).

(9) La certitude objective correspond à la thèse, classique, de l'innéité de l'intelligence et des sens, touchant leurs objets propres. Pas d'erreur, partant pas de doute, et donc certitude. La certitude que nous appelons subjective, faute d'un nom meilleur, n'est pas moins connue d'Aristote et de S. Thomas. Elle recouvre à peu près ce qu'on a appelé « certitude probable », mais nous avons expliqué plus haut comment cette locution donne lieu à une fâcheuse et assez profonde équivoque. Nous préférons ne pas la retenir bien que S. Thomas l'ait employée (IV, 347). On pourrait songer à remplacer « probable » par « contingent ». afin d'exprimer l'objectivité tout à fait conforme aux vues d'Aristote et de S. Thomas : la « certitude contingente » serait celle qui convient au domaine contingent. Mais on tombe dans une autre difficulté, car le fait singulier qui est contingent n'en tombe pas moins, par l'évidence des sens, sous une certitude objective et absolue : or on incline à opposer certitude absolue et contingence. On voit bien l'origine de cette difficulté. La science est, pour Aristote, commandée premièrement par le nécessaire ; mais ce caractère premier ne suffit pas à lui seul, à constituer l'objet de science. Notre univers comporte la matérialité et la répétition : ce qui est intelligible, c'est la forme invariable et universelle, et comme la science est un acte d'intelligence, son objet est non seulement nécessaire mais universel. On fait spontanément mais faussement équivaloir science et universalité ; et parce qu'en exclut à bon droit le fait contingent de la science, on lui refuse la nécessité, sans se rendre compte que la seule raison pour laquelle le singulier est hors la science c'est qu'il est en opposition avec son universalité. Aristote note bien que le fait singulier est, pris dans son contexte, nécessaire ; il fonde donc, quelle que soit la complexité du mécanisme psychologique mis en œuvre, une certitude objective et sans appel. La certitude subjective telle que nous l'entendons ici se tient dans la ligne de l'opinion aristotélicienne, mais en supposant que celle-ci atteigne à la parfaite stabilité.

(10) Même lorsqu'il y a évidence, les deux types de certitude demeurent formellement distincts encore que réellement équivalents. Pas n'est besoin d'une introspection bien poussée pour en discerner et les nuances respectives et la parfaite continuité. S'il n'y a pas évidence, c'est-à-dire si l'objet n'est ni idée pure ni sensible pur, et c'est le plus fréquent, seule est possible la certitude subjective. Elle ne comporte pas à proprement parler de degré puisque c'est justement par le degré que la certitude se distingue de l'opinion ; mais elle comporte, selon le domaine où on l'envisage, des qualités différentes non susceptibles d'être disposées en échelonnement univoque. (N 28. P 2, 3).

(ti) On en trouvera une vue d'ensemble dans l'article « Foi » (S. Harent S. J. Dictionnaire de théologie catholique de Vacant). Ce travail, qui est tout en savante érudition, n'utilise que très partiellement le message évangélique. C'est cependant à partir de là qu'il faut comprendre la foi.

On consultera également, avec profit, le bel ouvrage de : R. Aubert. Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes Louvain Wamy 1945.

(12) Nous examinerons cette question en détail au Ch. VII. On trouvera une distinction analogue, intrinsèquement au donné révélé : N 26.

(13) On sait en effet qu'il est impossible de faire une théologie réelle, c'est-à-dire ayant prise sur la réalité, sans avoir la foi.

(14) Pour plus de clarté, rattachons à trois points de vue différents notre triple définition de la foi. Selon l'ordre des causes finales, c'est-à-dire en égard au rôle qu'elle doit remplir, la foi est l'incidence intellectuelle de l'engagement vis à vis de l'idéal. Selon l'ordre des causes formelles, c'est-à-dire d'un point de vue analytique, la foi est une connaissance certaine, mais inévidente, qui emprunte la médiation du signe et du témoignage. Phénoménologiquement, la foi est de la pensée à l'état humain, (Nous empruntons cette expression à M. J. Guittou).

NOTES DU CHAPITRE

Nous n'avons pu utiliser, pour cette partie de notre étude, l'article que le dictionnaire de Kittel consacra au mot *pistis*, le fascicule correspondant n'étant pas paru.

C'est à cet ouvrage et à la collection des « Etudes bibliques », Paris, Gabalda, que nous renvoyons les lecteurs désireux, au sujet de chaque mot, de précisions exégétiques dans le détail desquelles il est impossible d'entrer ici, même de très loin. Mentionnons également une intéressante étude qui, pour être bornée à S. Paul, n'en livre pas moins une physionomie très exacte de la foi : J. Mouroux. Remarques sur la foi dans S. Paul. Revue apologétique. Août, Septembre, Octobre 1937.

(1) Encyclique « Divino afflante » 30 septembre 1943 (Traduction Bonne Presse).

(2) *Kalefi, klésis. Vocare, vocatio.*

(3) « Vocare » veut dire appeler. Mais tandis que les mots appeler ou appel ont l'un et l'autre un sens actif et se réfèrent immédiatement ou implicitement à l'activité de celui qui appelle, les mots vocation et appellation ont généralement un sens passif et désignent de préférence l'état ou la qualité qui résultent, pour celui qui est appelé, de l'appel qu'il a entendu.

(4) Rom. I. 5-6... pour amener en son nom (celui du Christ) à robéùrance *de la foi* tous les Gentils du nombre desquels vous êtes vous aussi *par appel* de Jésus-Christ. (C'est nous qui soulignons, et de même dans les textes qui suivent.)

(5) I Pet. II, 21. C'est à quoi en effet vous avez été *appelés*, (à savoir souffrir injustement), puisque le Christ a Souffert pour vous.

(6) II Tim. I, 9... souffre avec moi pour l'Evangile, appuyé sur la force de Dieu, qui nous a sauvés et nous a *appelés par une vocation* sainte.

(7) Jo. XV, 16 « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous a5 choisis. »

I Jo. IV. 19. Lui-même vous a aimés, le premier.

Act. XVI, 14. Or dans l'auditoire était une femme nommée Lydie : c'était une marchande de pourpre de la ville de Thyatire, craignant Dieu, et *le Seigneur lui ouvrit le cœur* pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul.

(8) Marc I. 16-20. Et longeant la mer de Galilée, il (Jésus) vit Simon et André le frère de Simon qui jetaient le filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs. Et Jésus leur dit « Fencz « *ma suite*, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. » Et aussitôt laissant là les filets ils le suivirent. Et s'étant avancé un peu, il vit Jacques fils de Zébédée. et Jean son frère qui se trouvaient eux aussi dans leur barque, raccommo-
dant les filets, et aussitôt il les *appela*. Et laissant là Zébédée leur père dans la barque avec les mercenaires, ils allèrent à sa suite. (Même récit : Matt. IV, 18-22.)

Matt. IX, 9. Et Jésus s'éloignant de là vit un homme assis au bureau de la douane, nommé Matthieu, et il lui dit « Suis *moi* » Et se levant il le suivit.

(9) Jo I, 35-43. Le lendemain. Jean se tenait encore [là], ainsi que deux de ses disciples, et attachant son regard sur Jésus qui passait, il dit : « Voici l'Agneau de Dieu ». Et les deux disciples entendirent ce qu'il disait et *suivirent Jésus*. Jésus s'étant retourné et voyant qu'ils le suivaient leur dit « Que cherchez-vous ? » Ils lui dirent : «Rabbin. — ce qui signifie maître, — «où demeures-tu?» Il leur dit «Venez et voyez ». Ils vinrent donc et surent où il demeurait, et *ils demeurèrent auprès de lui ce jour là* : il était environ la dixième heure. André, le frère de Simon Pierre était un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui l'avaient suivi ; il trouva tout d'abord son frère Simon et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie » ; ce qui signifie Christ. Il l'amena à Jésus. Jésus arrêtant son regard sur lui. dit «Tu es Simon le fils de Jean ; tu t'appelleras Céphas » : ce qui signifie Pierre. Le lendemain Jésus résolut de partir pour la Galilée et il trouve Philippe. Et Jésus lui dit « *Suis-moi* ».

On notera que S. Jean ne mentionne le nom que d'un seul des deux disciples. L'omission du second nom semble bien être voulue. Plusieurs cas semblables ne laissent guère de doute sur la conclusion qu'il convient de tirer : le second disciple était Jean lui-même (Doncœur. Silences de l'Evangile de S. Jean. Recherches de science religieuse «934 ; P. 606».)

Luc V, 1-11. Or pendant que la foule se groupait autour de lui et entendait la parole de Dieu et que lui-même se tenait sur les bords du lac de Génésareth il arriva qu'il vit deux barques sur le bord du lac ; les pêcheurs en étant descendus lavaient les filets. Or étant monté dans une des barques, qui était à Simon, il le pria de s'écarter un peu de la terre, et s'étant assis, de la barque il instruisait la foule. Quand il eut cessé de parler, il dit à Simon : « Avance au large, et lâchez vos filets pour la pêche. » Et Simon, répondant, dit : « Maître, nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre ; mais sur ta parole je lâcherai les filets. » L'ayant donc fait, ils capturèrent une grande quantité de poissons ; et leurs filets se rompirent. Et ils firent signe à leurs associés dans l'autre barque afin qu'ils vinssent à leur aide ; et ils vinrent, et ils remplirent les deux barques, à tel point qu'elles enfonçaient. Ce que voyant Simon Pierre, il tomba aux genoux de Jésus, disant : « Eloigne toi de moi, car je suis un homme pêcheur. Seigneur. » Car la stupeur l'avait envahi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient faite, et de même Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon. Et Jésus dit à Simon : « Ne crains point ; désormais tu prendras des hommes. » Et ayant ramené les barques à terre, quittant tout, ils le suivirent.

(10) Jo. XX. 8-9. Alors donc l'autre disciple entra aussi, lui qui était venu le premier au tombeau, et il vit et il crut ; car ils ne comprenaient pas encore par l'Ecriture qu'il devait ressusciter des morts.

(u) Matt. II, 2. « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer, »

« Adorer » n'a pas nécessairement le sens fort qu'il a dans notre langue moderne, les Mages se sont prosternés comme les Orientaux avaient coutume de le faire devant les rois. Leur acte a au moins la valeur d'un hommage présenté à un personnage mystérieux.

(12) Marc IV, 11. Et il [Jésus] leur disait : « A vous, le mystère du règne de Dieu a été donné ; mais à ceux-ci qui sont dehors, tout arrive en paraboles »

(13) Marc I, 22. Et on était étonné de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non comme les scribes (Cf. IV, 628).

(14) Matt. V, 22, 28, 32, 34, 39, 44 reprennent la même formule « Et moi je vous dis... » par laquelle Jésus oppose son enseignement à celui, trop matériel, que donnent les docteurs de la loi.

(15) Matt. V, 44-45. Et moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent afin d'être les fils de votre Père qui est dans les deux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et fait pleuvoir sur les justes et les injustes.

Matt. V, 48. Vous donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

Il va sans dire que, dans ces textes, le Père désigne Dieu en tant qu'il est le Père des hommes ; plutôt que la première personne de la Sainte Trinité.

(16) Matt. V, 46. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains ne font-ils pas la même chose ?

(17) Matt IV, 24. 25. Et sa renommée se répandit dans toute la Syrie... Et des foules nombreuses le suivirent, de la Galilée et de la Décapole, et de Jérusalem et de la Judée et du pays au delà du Jourdain.

(18) Jo. IV, 21. Jésus lui dit : Femme, crois-moi... [Entretien de Jésus avec la Samaritaine].

(19) Nous n'avons relevé qu'une seule exception : les trois passages parallèles Matt VIII, 1-4 ; Marc I, 40-45 ; Luc V, 12-16 rapportent en termes à peu près identiques la guérison d'un lépreux sans faire mention d'une manifestation spontanée de sa foi, ou même d'une interrogation de Jésus à ce sujet : Marc I, 40. Et un lépreux vient à lui, le suppliant et fléchissant le genou en lui disant « Si tu veux, tu peux me rendre pur » Encore est-il que la supplication du malade est bien, en fait, une protestation de foi. Ajoutons le récit de la guérison de deux aveugles en Matt. XX. 29-34. lequel n'indique de leur part aucun acte de foi, mais cette omission est réparée aux lieux parallèles plus concrètement circonstanciés qui n'ont d'ailleurs conservé le souvenir

DE LA PAGE 67 A LA PAGE Cxj

que du plus connu des deux miraculés : Marc X, 52 ; Luc XVIII, 42 · Jésus lui dit « Va, ta foi t'a sauvé ».

(20) Jo. VI. 30. Ils [quelques-uns des bénéficiaires de la multiplication des pains] lui dirent donc : « Quel signe miraculeux fais-tu donc qui nous éclaire, de façon que nous croyions en toi ? Que procures-tu ?... » (Cf. II, 370).

Jo. IV, 48. Jésus lui dit ; « Ne croirez-vous donc pas à moins de voir des miracle-, et des prodiges ? »

(21) Jo. VII. 31. Parmi la foule, beaucoup crurent en lui. et ils disaient : u Le Christ, lorsqu'il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en a fait ? » (Cf. Jo. II. 23 ; III, a ; XI, 47-48 ; XX, 30).

Jo. II, u. Tel fut, à Cana, en Galilée, le premier des miracles que fit Jésus, et il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui.

Jo. XII, 10-11. Or les grands prêtres résolurent de tuer aussi Lazare, parce que beaucoup de Juifs, à cause de lui, se retiraient et croyaient en Jésus.

Cf. Jo. XI, 45, 47-48; XII, 17: le miracle est l'argument de sens commun en faveur de la foi. Il est estimé tel par les contemporains de Jésus, doctes ou non ; mais également par Jésus lui-même qui en fait l'affirmation solennelle. Jo. X, 37-38.

Marc II, io. « Afin donc que vous sachiez que le Fils de l'Homme a l'autorité sur la terre de remettre les péchés — s'adressant au paralytique — Je te le dis, lève-toi. prends ton grabat et retire-toi dans ta maison. »

La plupart des miracles manifestent la bienfaisance de Dieu et sont d'autant mieux accueillis par leurs bénéficiaires qu'ils leur sont plus utiles. Mats certains miracles ne manifestent que la puissance de Dieu, et constituent en un sens un fondement plus pur de la foi :

Marc XI, 20-23. Et en passant de bonne heure ils virent le figuier desséché jusqu'à la racine. Et Pierre, se souvenant, lui dit ; « Maître, vois, le figuier que tu as maudit est desséché. » Et Jésus répondant lui dit : « Ayez foi en Dieu ». (Suite II, 124). Ajoutons enfin que l'ange Gabriel qui demande à Marie son consentement au mystère de l'incarnation répond à la question de la Vierge en lui annonçant simultanément et la conception par l'opération du Saint-Esprit qui la concerne (ce qu'elle doit croire), et la conception, miraculeuse à un autre titre, d'Elisabeth (ce qui constitue un signe d'ailleurs annoncé avec toutes précisions désirables et vérifiables) :

Luc I, 34-36. Or Marie dit à l'Ange : « Comment en sera-t-il ainsi puisque je ne connaît pas d'homme ? » Et l'ange répondant lui dit : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la vertu du très Haut te couvrira de son ombre... Et voiq qu'Elisabeth, ta parente, elle aussi a conçu un fils dans sa vieillesse, et celle qu'on appelait stérile en est à son sixième mois. »

Sur quoi S. Ambroise remarque ; « Il est équitable à l'égard de qui que ce soit (Morale est omnibus) que ceux qui exigent la foi fondent la foi. Aussi l'ange, ayant à annoncer une chose cachée, annonce en même temps à la Vierge Marie la conception d'une femme âgée et stérile, en sorte que la foi fut garantie par un signe (ut fidem astrueret [Angelus] exemplo). (Expos. Ev. sec. Luc. Lib. II, N. 19 - P.L. 15, 1559 DI - '560 A3).

(22) Marc III, 11. Et les esprits impurs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et vociféraient en disant : « Tu es le Fils de Dieu » (Cf. Marc I, 24, 34).

Les démons n'ont pas la foi surnaturelle ; ils croient sur l'évidence des signest car ils en discernent la portée avec une perspicacité dont l'intelligence humaine n'est pas capable. Cf. IV, io î, 131 ; V, 347-35*.

(23) Jo. IV, 39. Beaucoup de Samaritains de cette ville crurent en lui [le Christ], i cause de la parole de la femmç qui attestait : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait ».

Luc II, T2. [L'Ange aux bergers]. « ...Et voici ce qui servira de signe : vous trouverez un petit enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche. »

L'événement sera signe par sa correspondance à la parole de l'Ange. On peut ajouter avec le P. Lagrange (Luc p. 76) que l'événement en lui-même est signe ; car les gens de Bethléem eussent, ou bien jeté dans une crèche l'enfant dépouillé dont ils n'avaient cure, ou bien trouvé une place meilleure pour un enfant dont ils prenaient soin en l'enveloppant de langes.

(24) Jo. XII, 37. Quoi qu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient point en lui.

Jo. VI, 2027. Jésus leur répondit et dit : « En vérité, en vérité je vous le dis. vous me cherchez non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous

avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés ; procurez-vous non la nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure pour la vie éternelle... »

Il est un certain matérialisme intéressé sur lequel le n^oacle ne peut rien.

Marc IX, 38-40- Jean lui dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait ici démons en ton nom. qui ne nous suit pas. et nous l'avions empêché, n^o Or Jésus dit : a Ne l'empêchez pas, car :l n'est personne qui fasse un miracle en vertu de mon nom. et qui puisse bientôt après parler mal de moi. Car celui qui n'est pas contre nous est pour nous, n^o

Ci. à propos de ce dernier verset. Matt. XII, 30 «Qui n'est pas avec moi est contre moi. » Jésus donne Δ ses disciples une leçon de sévérité vis-à-vis de soi-même dans le second cas. d'indulgence et de tolérance vis-à-vis des autres dans le premier.

On peut conclure de ce texte que quiconque lait un miracle au nom de Dieu doit être considéré comme étant authentiquement envoyé par Dieu et nous aurons a revenir sur ce point en traitant de la crédibilité (IV', 148). On doit cependant ajouter:

Marc XIII. 21-22. « Et alors si quelqu'un vous dit : Voici le Christ ici, le voici là i ne Je croyez pas ! Car il surgira de faux Christs et de faux prophètes et ils four-niront des signes et des prodiges pour égarer, s'il était possible, les élus. (Cf. Matt. XXIV, 24).

Luc XXI, 8. Or il dit : « Prenez garde d'être induits en erreur. Car beaucoup viendront en mon nom. disant : a C'est moi ! » et : a l.e temps est proche. » Ne vous mettez pas à leur suite.

Il est vrai que Marc ne dit pas que les faux prophètes accomplissent leurs prodiges au nom du Christ, et que Luc ne dit pas non plus que ceux qui viennent faussement au nom du Christ fassent des miracles ; mais le risque d'erreur est, ici et là, assez grand pour que Jésus mette ses disciples en garde.

(25) Jo. XV, 24. a Si je (c'est Jésus qui parie) n'avait fait parmi eux les œuvra que personne autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, même après avoir vu. ils ont haï et moi et mon Père. »

(26) Matt. XII, 32. Et quiconque pariera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis ; mais celui qui parlera contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir.

S. Thomas a consacré à cette question un article du Traité de la Foi 2-2. XIV, y Il distingue trois cas de péché irrémissible. Le péché mortel dans lequel on persévérerait jusqu'à la fin est irrémissible absolument. Mais est également irrémissible de fait le péché qui, bien qu'il puisse être remis par Dieu, a de soi tout ce qu'il faut pour mériter de n'être pas remis. Cela pouvant s'entendre : soit ducôté de Dieu qui, étant donné la nature particulière des circonstances du péché, n'est pas incliné à en remettre la peine ; soit du côté de l'homme qui se trouve, par le fait même du péché, mis dans un état rendant inefficace des grâces réelles.

(27) Act. IX, 42. Ce prodige (résurrection de Tabitha par S. Pierre) fut connu dans toute la ville de Joppé, et un grand nombre crurent au Seigneur.

Act. XIII, ii. A la vue de ce prodige (aveuglement du magicien), le proconsul crût, vivement frappé de la parole du Seigneur.

I Thess. I. 5. Notre prédication de l'Evangile n'a pas été faite en paroles seulement, mais elle a été accompagnée de miracles, de l'effusion du Saint Esprit et d'une pleine persuasion.

Heb. II. 3. Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, et toutes sortes de miracles.

(28) Act. I. 21-11. « Il faut donc que parmi les hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous..., il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Discours de Pierre).

(29) I Cor. XV, 14. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, vaine aussi notre foi.

(30) I Thess. II, 13. C'est pourquoi nous aussi, nous ne cessons de rendre grâces à Dieu, de ce qu'ayant reçu la divine parole que nous avons fait entendre, vous l'avez reçue, non comme parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu.

Cf. II, 45, 52, 328, 329, 330.

(31) Jo. III, 18-19. Celui qui croit en lui n'est point jugé. Celui qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Or voici en

quoi consiste le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises.

(32) Jo. VI, 66-68. Dès ce (moment), beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. Jésus donc dit aux douze : « Vous aussi, voulez-vous vous en aller ? » Simon Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu possèdes des paroles de vie éternelle. »

(33) Matt. XXI, 32. Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice et vous n'avez pas cru en lui, tandis que les publicains et les courtisanes ont cru en lui : ce que voyant vous n'avez pas même voulu, plus tard, vous repentir et croire en lui.

(34) Act. XVII, 32-34. Lorsqu'ils entendirent parler de résurrection des morts, les uns se moquèrent, les autres dirent « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ». C'est ainsi que Paul se retira du milieu d'eux. Quelques personnes néanmoins s'attachèrent à lui et crurent.

(35) Marc IV, 1-20.

(36) Jac. I, 21. C'est pourquoi, rejetant toute souillure et toute excroissance de méchanceté, recevez avec douceur la parole qui a été entée en vous et qui peut sauver vos âmes.

(37) Luc XXIV, 45-46. Alors il [Jésus] leur ouvrit l'esprit, afin qu'ils comprissent les écritures. Et il leur dit : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrit et ressuscitât des morts le troisième jour ». (Cf. Act. XVI, 14 ; II, 7).

Jo. XIV, 26. « L'Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera tout et vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit. » (Intr.. 6k

On voit par là que le premier accueil de la prédication introduit la grâce, l'accueil parfait la suppose.

(38) Luc IV, 24-26. Or il dit « Je vous le dis en vérité, aucun prophète n'est en faveur dans sa patrie. Mais je vous le dis en vérité, il y avait en Israël beaucoup de veuves du temps d'Elie, quand le ciel fut fermé durant trois ans et six mois, lorsqu'il y eut une grande famine dans tout le pays, et Elie ne fut envoyé à aucune d'entre elles, mais plutôt à Sarepta, de la région de Sidon, auprès d'une femme veuve... »

Luc IX, 45. Mais eux ne comprenaient pas cette parole [à savoir : « le Fils de l'homme doit être livré entre les mains des hommes »], car elle était voilée pour eux, de sorte *qu'ils ne la comprissent pas*, et ils craignaient de l'interroger sur cette parole.

Marc IV, 11-12. Et il leur disait : « A vous le mystère du règne de Dieu a été donné ; mais à ceux qui sont dehors, tout arrive en paraboles, *afin qu'ils regardent bien et ne voient pas, qu'ils entendent et ne comprennent pas*, car ils pourraient se convertir et il leur serait pardonné. »

L'incise qui suit « afin que » reproduit sensiblement Is. VI, 9-10 « Va et dis à ce peuple : entendez et ne comprenez point ; voyez et n'ayez point d'intelligence, Appesantis le cœur de ce peuple..., en sorte qu'il ne se convertisse point et ne soit point guéri ». Le peuple est dans un état tel que, même en entendant il ne comprendra pas, etc... ; le prophète ne fera que le constater en adoptant un tour ironique qui pourrait être un dernier avertissement. Il arrive fréquemment dans l'ancien testament que le résultat de l'action étant immédiatement attribué à Dieu, la contribution de la responsabilité humaine est passée sous silence. Il reste que celle-ci est signifiée comme minimum par une telle manière de s'exprimer. La distinction entre cause première et cause seconde n'ayant pas été faite par les Hébreux, il convient évidemment de la restituer ; mais la question, dès lors, demeure entière de déterminer dans chaque cas la portée exacte qu'il faut lui attribuer. Le texte d'Isaïe est repris Luc VIII. 10 ; Matt. XIII, 13 (parallèles à Marc IV, 11) ; et également Jo. XII, 41. Matt., et lui seul, a changé *ina* en *oti* : Matt. XIII, 13. Et donc je leur parle en paraboles *parce que* [et non afin que] ils regardent sans regarder et écoutent sans écouter et sans comprendre.

A ces cas dans lesquels le libre arbitre de l'homme semble mis dans l'impossibilité d'accéder au salut par suite d'une apparente carence de l'aide divine, il faut adjoindre le cas symétrique dans lequel il se trouve en quelque sorte incapable de le refuser : conversion de S. Paul Act. IX, 1-9. De toute façon le vouloir divin s'affirme dans un déterminisme omnipotent.

(39) Jo. III, 11-12. « En vérité, en vérité je te dis [Jésus à Nicodème] que nous parlons de ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons

vu, et vous n'acceptez pas notre témoignage. Si je vous ai dit les choses terrestres et que vous ne croyez pas. comment croirez-vous si je vous dis les choses célestes ?... »

(40) Marc X, 21-22. Jésus fixa sur lui (il s'agit d'un jeune homme qui est venu demander conseil sur les moyens d'obtenir la vie éternelle) son regard et l'aima et il lui dit : « Une seule chose te manque. Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-[le] aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens, suis-moi ! ». Mais lui devint sombre à cette parole et s'en alla tout « affligé, car il possédait beaucoup de biens.

La « vocation » prend ici une forme particulière, mais elle n'est pas différente par essence de la vocation à la foi, et le mécanisme de l'obstacle est le même.

Luc XIV. 15-21. Les invités refusent de se rendre au festin pour des prétextes futiles qui montrent leur attachement aux biens de toute nature dont on peut jouir sur terre.

Jo. VI, 26-27. (Cf. II, 24).

(40 bŭ) Matt. XIX, 21-22. Jésus lui dit (il s'agit du jeune homme riche, passage parallèle à Marc X, 21-22, IL 40): « *Si tu veux* être parfait, va, vends ce qui est à toi et donne [le] aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis-moi. » Le jeune homme ayant entendu cette parole s'en alla tout chagrin car il avait de grands biens.

(41) a ...Comment pourriez-vous croire, alors que vous acceptez de le gloire les uns des autres, et que vous ne recherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ?... »

C'est l'orgueil qui constitue le plus grand obstacle au Royaume de Dieu. Aussi les enfants sont-ils proposés, à cause de leur humilité, comme un modèle qu'il n'est pas loisible de ne pas suivre :

Matt. XVIII, 3-4. « En vérité, je vous [le] dis, si vous ne changez pas et ne devenez pas comme les enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des deux. Celui donc qui se fera humble comme cet enfant, celui-là est le plus grand dans le royaume des cieux ».

A cause de leur humilité docile et accueillante, les enfants ont la foi quasi naturelle ;

Matt. XV^m, 6 « mais quiconque serait un sujet de scandale pour un seul de ces petits qui croient en moi... »

(42) II Pet. I. r. Simon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ, à ceux qui avec nous ont reçu le précieux don de la foi dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ.

(43) Rom. IV, 16. Donc c'est bien par la foi [que l'héritage du monde a été promis à Abraham et à sa postérité] afin que ce soit par grâce...

Rom. V, 1-2. Etant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ, à qui nous devons d'avoir eu accès par la foi à cette grâce dans laquelle nous demeurons fermes.

Eph. II, 8- Car c'est par la grâce que vous avez été sauvés par le moyen de la foi.

Act. XVIII, 27. Apollos fut d'un grand secours à tous ceux qui avaient cru par grâce.

(44) Matt. XVI, 15-17. Il leur dit « Mais vous qui dites-vous que je suis ? » Répondant Simon Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Répondant, Jésus lui dit ; « Tu es bienheureux, Simon Barionas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. »

Matt. XI, 27. « Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler. »

(45) I Cor. H. 4-5. Ma parole et ma prédication ne procédaient pas d'une sagesse habile à persuader, mais l'Esprit Saint et la puissance de Dieu en démontraient la vérité, afin que votre foi repose non sur la sagesse des hommes mais sur la force de Dieu.

En ce qui concerne la présentation de la parole de Dieu, c'est la force de Dieu qui remplace la force de persuasion dont Paul aurait pu faire preuve par habileté.

(46) Luc X, 23-24. Et s'étant tourné vers ses disciples il leur dit en particulier : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Je vous déclare que beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu. et entendre ce que vous entendez et ils ne l'ont pas entendu. »

(47) Gal. III. 23. Avant la venue de la foi. nous étions placés sous la garde stricte de la Loi. et enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée.

Gal. 111. 52. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédagogue. Tous vous êtes fils de Dieu par la foi au Christ Jésus.

(48) Jo. VI, 44. « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... »

Jo. XIV, 6 : u personne ne vient nu Père si ce n'est par moi... »

On voit donc que l'action divine est comme en involution avec elle-même (ce mot sera défini au Ch. V, N 54, Pi) lorsqu'elle se déploie dans le temps : on peut être en son dehors et c'est l'avant de la foi, ou bien en son dedans et c'est la substance de la loi.

(49) Luc XIV, 10. «Lorsque tu auras été invité, va t'asseoir à la dernière place, de façon que celui qui t'a invité vienne te dire : Mon ami, approche plus faut... n

(50) Matt. XXVIII, 19. «Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. »

Marc XVI, 15-16. »« Allez par tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature, Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. ».

(51) Act. XIX, 1-2. Or pendant qu'Apollos était à Corinthe. Paul après avoir parcouru les hautes régions arriva à Ephèse. Ayant rencontré quelques disciples, il leur dit : «« Avez-vous reçu le Saint Esprit quand vous avez cru ? n

(52) Jo. IV, 39-42. Beaucoup des Samaritains de cette ville crurent en lui, à cause de la parole de la femme qui attestait : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait »». Lors donc que les Samaritaine furent arrivés vers lui, ils l'invitaient à demeurer auprès d'eux. Et il y demeura deux jours. Et un bien plus grand nombre crurent à cause de sa parole, et ils disaient à la femme : « Ce n'est plus sur ton rapport que nous croyons : car nous-mêmes avons entendu et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde, n

Les Samaritains sont inclinés à croire en Jésus par la révélation sur-naturelle que leur rapporte la femme, mais ils n'ont la foi qu'au moment où ils communient à sa parole à lui, qui est la parole divine, éminemment croyable. (Cf. IV, 391, 755).

(53) I Cor. III, n. Car nul ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, savoir Jésus-Christ.

De même que l'on peut à partir du fondement, édifier des superstructures diverses, ainsi une action évangélisatrice diverse pourra-t-elle s'adresser aux Corinthiens ; mais c'est à la condition qu'ils adhèrent premièrement au Christ par la foi.

(54) Gal. I, 15-16. Mais quand jil plut à celui qui m'a mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi, pour que le prêche parmi les Gentils...

(55) Jo. XVII, 7-8. Ils savent à présent que tout ce que tu m'as donné vient de toi (Jésus s'adressant à son Père) ; car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont reçues, et ils ont compris vraiment que je suis sorti d'auprès de toi et ils ont cru que tu m'as envoyé.

(56) Jo. XVI, 28. « Je suis sorti du Père, et je suis venu dans le monde ; je quitte le monde à mon tour, et je vais vers le Père. »

(57) Jo. XIV, 10. « Ne crois-tu pas (Jésus à Philippe) que je suis en le Père et que le Père est en moi ? » (Cf. II, 102).

Jo. XVI, 30. Maintenant nous savons que tu sais tout, et que tu n'as pas besoin que quelqu'un t'interroge : c'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu.

(58) Rom. V. 19. Par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, pareillement par l'obéissance d'un seul tous ont été constitués justes.

Heb. V. 5-8. Ayant été exaucé pour sa piété, il apprit, parmi ses souffrances, à obéir, tout Fils qu'il était.

Jo. VI, 38. « ...je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé n (Cf. Jo. V, 39).

Luc XXII, 42. « Père si tu veux, éloigne de moi ce calice ; mais que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse » (Cf. Jo. IV, 34 ; Heb. X, 9).

(59) Jo. XIV, 28. Si vous m'aimiez vous vous réjouiriez parce que je vais au Père. car le Père est plus grand que moi ».

Jo. XII, 49-50 « ...car je n'ai pas parlé de moi-même mais mon Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que j'ai à proférer et à dire. Et je sais que son commandement est vie éternelle. Donc ce que je dis, je le dis comme mon Père me l'a transmis n.

(M Jo. XIV, 6 ; Cf. Jo. X, 7-S.

(61) Jo. XVII. 1-j. a Père glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie, puisque tu lui as donné autorité sur toute chair, afin qu'à tous ceux que tu lui as donné* il leur donne la vie éternelle. »

Jo. XVII, 6. J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner, ils étaient à toi et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole.

Marc I, 22. Et on était étonné de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non comme les scribes (Cf. Matt. VU, 28 ; Luc IV, 32 ; IV, 6j8).

Matt. XXVIII, 18-19. Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez, enseignez toutes les nations.

Matt. IX, 6. Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour remettre les péchés...

(62) H Thess. I, 7-8. ...lorsque le Seigneur Jésus apparaîtra du ciel avec les anges de sa puissance dans un feu ardent et qu'il fera justice de ceux qui ne connaissent pas Dieu, qui n'obéissent point à l'Evangile de notre Seigneur Jésus.

Rom. X, 16. Mais tous n'ont pas obéi à l'Evangile. (Cf. Rom. XV. 18).

(63) II. Cor. X, 5. Oui, nous renversons tous les raisonnements fallacieux et toutes les prétentions qui s'élèvent contre la connaissance de Dieu. Nous plions toute pensée à l'obéissance au Christ

a Obéir au Christ » signifie, comme J'indique le contexte, adhérer à la vérité qu'il révèle : c'est-à-dire « obéir à l'Evangile » (II, 62). Mais comme il est en fait impossible de séparer le message du Christ d'avec sa personne (N 11, Pi, p. So), il est légitime de donner au couple littéral « obéir à l'Evangile — obéir au Christ » une portée sémantique, et d'en entendre le second membre en un sens plus personnel que le premier.

(64) I Cor. IV, 15. Car eussiez-vous dix mille maîtres dans le Christ, vous n'avez pas cependant plusieurs pères, puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile.

(65) II Cor. I, 23-24. Quant à moi je prends Dieu à témoin sur mon âme que si je ne suis pas retourné à Corinthe c'est par ménagement pour vous. Non pas que j'aie la prétention d'exercer une domination sur votre foi. Je collabore simplement à votre joie. Aussi bien, dans la foi, vous êtes fermes.

I Cor. I, 13. Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ?

(66) Rom. XVI, 26. [Le mystère caché est] porté à la connaissance de toutes les nations afin qu'elles entrent dans l'obéissance de la foi. (Cf. I Pet. I, 2).

(67) Act. VI, 7. La parole de Dieu se répandait de plus en plus ; le nombre des disciples s'augmentait considérablement à Jérusalem, et une multitude de prêtres obéissaient à la foi.

Dans tous ces textes est employé le même mot, *hupakuô*, qui a toujours dans le nouveau Testament, le sens d'obéir.

(68) I Thess. II, 13. C'est pourquoi nous aussi nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce qu'ayant été instruits de la parole de Dieu par notre prédication, vous l'avez reçue, non point comme une parole humaine mais comme la parole de Dieu, ce qu'elle est d'ailleurs effectivement.

(69) II Jo. 4. J'ai eu bien de la joie de rencontrer de tes enfants qui marchent dans la vérité selon le commandement que nous avons reçu du Père.

La docilité n'est d'ailleurs que la vertu normale de celui qui est enseigné, conformément à l'étymologie : Docere, docibilis.

(Jo. VI, 45) reprend en ce sens :

Isaïe LIV, 13, Et tous seront enseignés de Dieu.

(70) I Tim. I. it. Voici ce qu'enseigne l'Evangile de la gloire de Dieu qui m'a été confié.

Coloss. II, 7. ...enracinés en lui [le Christ], fondés sur lui, affermis dans la foi en conformité avec l'enseignement qui vous a été donné et y faisant des progrès avec actions de grâces.

(71) Hébr. XL S-q. Hier et aujourd'hui, Jésus est le même, il le sera éternellement. Ne vous laissez pas séduire par des doctrines toujours différentes et étrangères.

Jo. XII, 34. La foule répondit donc: Nous avons appris de la loi que le Christ demeure à jamais.

Malachie III, 6. C'est parce que moi Yavé je ne change pas...

(72) Matt. XX1\ » 35. I-c cæl et la terre passeront mais mes paroles ne p.nsseront point.

(73) I Ü,η. I', 2°. Θ rimothée, garde le dépôt. Evite les vaines disputes profanes et les oppositions de la fausse science. Pour s'y être attachés certains se sont égarés bien loin dans le domaine de la foi.

II Firm. I, 12-14. ...Je sais en qui j'ai eu la foi et j'ai la conviction qu'il est capable de garder mon dépôt jusqu'au grand jour. En la foi et la charité qui sont dans le Christ Jésus, prends modèle sur les discours sains que tu as entendus de ma bouche. Garde le bon dépôt avec l'assistance de l'Esprit Saint qui habite en nous.

Cf. C. Spicq. Les épîtres pastorales. Excursus XV. Le bon dépôt, (pp. 327-335).

Coloss. II, 7. (IL 7°).

Heb. II, 3. Comment pourrions-nous échapper si nous négligions un pareil salut ? Publié en premier lieu par le Seigneur ce salut nous a été attesté par ceux qui l'avaient entendu.

Heb. X, 39. Pour nous, nous ne sommes pas de ceux qui se retirent pour leur perte. Nous sommes de ceux qui s'attachent à la foi pour le salut de leur âme,

(74) paL L 11-12. Je vous le déclare, frères. L'évangile prêché par moi n'est pas selon l'homme. Ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ou appris. C'est par révélation de Jésus-Christ.

(75) II Cor. II, 17. ...Nous ne sommes pas en effet comme tant d'autres qui falsifient la parole de Dieu. Nous c'est avec une intention pure que nous parlons dans le Christ, au nom et en présence de Dieu.

On se souvient également de la sévère monition que S. Jean adresse à tous ceux qui devaient transmettre la doctrine par lui formulée: Apoc. XXII, 18-19. J'atteste, moi, à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : Si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui les plaies qui ont été décrites dans ce livre ; et si quelqu'un retranche aux paroles du livre de cette prophétie, Dieu [lui] retranchera sa part de l'arbre de la vie et de la ville sainte, qui ont été décrits dans ce livre.

(76) Gal. I, 8-9. Mais quand même nous ou un ange venu du ciel vous prêcherait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! Ainsi que nous vous l'avons déjà dit, je le dis maintenant encore. Si quelqu'un vous prêche un autre évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème.

II Cor. XI, 2, 4. ...Je vous ai fiancés à un seul homme pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. Mais j'ai peur... Si le premier venu prêche un Jésus» différent de celui que nous vous avons prêché, si vous recevez un autre Esprit que vous n'avez pas reçu, un autre évangile que vous n'avez pas embrassé, vous le supportez fort bien.

Col. II, 6-7. Selon donc que vous «avez reçu le Christ Jésus, le Seigneur, vivez en lui, enracinés en lui, fondés sur lui, affermis dans la foi en conformité avec l'enseignement qui vous a été donné.

(77) Eph. IV, 4-6. Il n'y a qu'un seul corps (qui est l'Eglise) et qu'un seul Esprit de même que vous avez été appelés en une commune espérance, fruit de cette vocation même. Il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. Il n'y a qu'un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit par tous, qui est en tous.

I Cor. XII, 13. Oui nous tous avons été baptisés en un seul Esprit pour faire un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves et libres.

On voit que S. Paul fait dériver l'unité de la foi de l'unité de notre adoption et de notre filiation. Il est particulièrement clair, de ce point de vue, que l'unité en question domine le temps aussi bien que l'espace ou même les conditions d'un chacun (II, 389) ; d'une manière générale l'unité de la foi domine toute diversité attachée à la création naturelle. Nous reviendrons sur le temps avec l'engagement de la foi (N. 13). Rappelons ici que l'unité des différentes générations croyantes qui est comme le corrélat subjectif de l'unité du dépôt est vigoureusement marquée par S. Paul :

II Cor. IV. 13. Mais, possédant ce même esprit de foi qu'implique ce qui est écrit (*kata to gegrammenon*) : « J'ai cru c'est pourquoi j'ai parlé ». (Ps. CXV I, to)» nous aussi nous croyons c'est pourquoi nous parlons.

S. Paul conclut ici de l'identité de l'effet produit à celle de l'esprit de foi qui en est la cause.

Rom. IV, 17. [Abraham] n'est-il pas notre père devant Celui auquel il a cru ?

Gal. II, 6-7. C'est ainsi qu'Abraham crut en Dieu, et cela lui fut imputé comme justice. Comprenez donc que ceux-là sont fils d'Abraham qui se réclament de la foi.

Nous croyons donc de la foi d'Abraham, père des croyants ; il convient cependant de préciser que la Sainte Vierge est la première qui ait possédé la foi telle que nous l'avons sous la nouvelle Alliance. (Cf. N 43 ; V, 39).

(78) Gal. II, 9. Ayant donc reconnu la grâce qui m'a été départie, Jacques, Céphas et Jean regardés comme les colonnes, me donnèrent la main ainsi qu'à Barnabé en signe de communion.

Rom. I, n, ta. Je désire en effet vous voir... pour que, me trouvant au milieu de vous, le spectacle de notre commune foi nous soit une mutuelle consolation.

(79) 0*0. l» ,0. temps voulu, pendant que nous en avons le moyen, accomplissons le bien envers tous, surtout envers nos frères dans la foi.

Act. II. 44-45. Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens et ils en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun.

Act. IV, jj. l-a multitude des fidèles n'avaient qu'un coeur et qu'une âme: nul n'appelait sien ce qu'ils possédaient, mais tout était commun entre eux.

Act. XVI, 15. Quand elle eût reçu le baptême (marchande de pourpre rencontrée par Paul à Philippiques) (II, 7), elle et sa famille, elle nous adressa cette prière: « Si vous avez jugé que j'ai foi au Seigneur, entrez dans ma maison et demeurez-y ». Et elle nous contraignit par ses instances.

(80) I Cor. V, 12. Qu'ai-je affaire de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans qu'il vous appartient de juger.

I Cor. VI, 6. Un frère est en procès avec son frère, et cela devant des infidèles!

(81) Luc. XIV, 33. Ainsi donc, quiconque parmi vous ne renonce à tous ses biens ne peut être mon disciple.

(82) Luc. VI, 40. Aucun disciple n'est au-dessus du maître : tout disciple bien formé sera comme son maître.

Luc. XXIII, 31. « Car si l'on traite ainsi le bois vert, qu'en sera-t-il du sec ? »

Jo. XV, 18. Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier.

(83) Le mot *Apostolos* signifie *envoyé* :

Matt. X, 5. Ce sont ces Douze que Jésus envoya (*apesteilen*), après leur avoir donné ses instructions en ces termes. (Cf. Marc VI, 7 ; Luc IX, 2).

Matt. X, 16. Voici que je vous envoie (*apostellô*) comme des brebis au milieu des loups : soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes.

Le même verbe *apostellô* désigne d'ailleurs ce fait que le Père « envoie » Jésus dans le monde. La « mission » des apôtres s'inscrit très harmonieusement dans la perspective de l'incarnation :

Jo. XX, 21. « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie... »

Rom. X, 14-15. Mais comment pourraient-ils invoquer celui en qui ils n'ont pas cru? Comment pourraient-ils croire en celui qu'ils n'ont pas entendu? Comment pourraient-ils entendre s'il n'y a personne qui leur prêche ? Comment prêcheraient-ils s'ils n'avaient pas été envoyés ?

(84) I Cor. III, 5. Qu'est-ce donc qu'Apollos et qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs par [le ministère de] qui vous avez cru. et chacun d'eux selon que le Seigneur le lui a donné.

(85) Rom. X. 17 La foi vient donc de la prédication, la prédication de la parole du Christ.

La première prédication, ce fut la parole du Christ. En elle se trouve fixé le message que doit transmettre la prédication des Apôtres et de leurs successeurs.

Act. XIV, 2b. Dès que [Paul et Barnabé] furent arrivés (à Antioche), ils rassemblèrent l'Eglise. et racontèrent tout ce que Dieu avait fait pour eux, et comment il avait ouvert aux nations la porte de la foi.

Act. XIX, 8. Ensuite Paul entra dans la synagogue et pendant trois mois il y parla avec beaucoup d'assurance, discourant d'une manière persuasive sur les choses qui concernent le royaume de Dieu.

(86) Act. XIV. 10. A la vue de ce que Paul venait de faire, la foule éleva la voix et dit en lycaonien « Les dieux sous une forme humaine sont descendus vers nous » Et ils appelaient Barnabé Jupiter et Paul Mercure parce que c'était lui qui portait la parole.

I Cor. II. 3-4. Vous êtes toujours des charnels. La jalousie et les dissensions qui

régnent parmi vous ne montrent-elles pas que vous êtes des charnels et que vous vous conduisez en êtres charnels ? Lorsqu'il y en a qui disent : moi Je suis à Paul et d'au, très : moi, je suis à Apollos. n'est-ce pas la preuve que vous êtes des hommes ?

(87) 1 Cor. IV, 15. Car. eussiez-vous dix mille maîtres dans le Christ, vous n'avez pas cependant plusieurs pères, puisque c'est moi qui vous ai engendrés dans l'Evangile par Jésus Christ.

H Tim. III. 10. Pour toi, tu m'as suivi dans ma doctrine, dans ma conduite, dans mes projets, dans ma foi. dans ma longanimité, dans ma charité, dans ma constance, dans mes persécutions, dans mes souffrances ; telles qu'il m'en est survenu à Antioche, à Iconium, à Lystres.

On notera, dans le même sens, à quel point chaque région demeure imprégnée des souvenirs des saints qui Pont amenée à Dieu : nombre de villages français portent le nom de S. Martin.

(88) Luc XXII, 31, 32. « ...Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas ; et toi quand tu sera revenu, affermis tes frères ».

(89) Jo. XII, 44. Or Jésus s'écria et dit : «Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé, et celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé ».

(90) II Cor. IV, 15. ...à nous qui ne regardons pas les choses qui se voient, mais celles qui ne se voient pas ; car celles qui se voient sont passagères et celles qui ne se voient pas sont éternelles.

(91) II Cor. I, 18-19. Dieu en est fidèle garant, notre parole à vous adressée n'est pas un « Oui et non ». Car le Fils de Dieu Jésus-Christ, celui qui chez vous fut par nous prêché, par moi et Sylvanus et Timothée, ne s'est pas fait « Oui et non » mais c'est le « Oui » qui en lui s'est réalisé.

La foi qui accueille la prédication ne peut non plus être oui et non.

(92) Luc XXII, 66-67. Et lorsqu'il fit jour le conseil des anciens du peuple se réunit, grands prêtres et scribes, et ils l'amènèrent à leur tribunal, disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous » Il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne croirez pas. »

Ce reproche montre bien que les interlocuteurs de Jésus devraient croire au Christ concrètement présent devant eux. L'un des buts de l'incarnation est d'ailleurs de nous rendre plus aisée la perception d'une réalité invisible. L'Evangile de S. Jean notamment insiste sur l'équivalence : croire au Christ, c'est croire en Dieu.

Matt. XVI, 15-16. Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Répondant, Simon Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »

Matt. X, 34. Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive.

La souffrance est l'un des moyens les plus efficaces pour imposer le sens du réel.

Luc II, 34. Et Siméon les bénit, et dit à Marie, sa mère : « Voici qu'il est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israel et pour être un signe en butte à la contradiction.

(93) Luc I, 34. Or Marie dit à l'Ange : « *Comment* en sera-t-il ainsi puisque je ne connais pas d'homme ? »

pôs estai touto ? La question porte sur le *mode* de réalisation, non sur la réalisation elle-même.

(94) Luc I, 18. Et Zacharie dit à l'Ange: «A quoi connaîtrais-je cela? Car je suis vieux et ma femme est avancée en Age. »

Kata ti gnôsoniai touto ? La question porte sur le *fait* lui-même puisqu'il est demandé un signe de sa réalisation.

(95) Heb. XI, 1. Or la foi est la substance (ou la conviction) de ce qu'on espère, une assurance de ce qu'on ne voit pas.

Cf. N 26, P 4.

(96) Rom. IV, 17-18. [Abraham] n'est-il pas notre père devant celui auquel il a cru, espérant contre l'espérance même, de manière à devenir le père d'un grand nombre de peuples...

Rom. VIH. 24/Car c'est en espérance que nous sommes sauvés. Or voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer. Ce que voit quelqu'un, l'espère-t-il encore ?

Liaison entre la foi et l'espérance, indiquée d'une manière négative : le « non vu » qui caractérise formellement la foi est en même temps du « non possédé » puisque dans l'ordre intelligible, voir et posséder coïncident. En sorte qu'il est possible de désigner l'objet de l'une de ces deux vertus par référence *h* l'autre.

1 Pet. I, *iii*. **C'est par lui (le Christ)** que vous avez la foi en Dieu qui l'a ressuscité des mort* et qui iut a donné la gloire ; en sorte que notre foi est en même tempt notre *espérance en Dieu*.

(97) Jo. XX, 30-31. Jésus donc fit beaucoup d'autre* miracles en présence de ses disciples, qui ne »ont pas écrits dans ce livre , et ceux-ci ont été écrits afin que vous *croyez que Jésus* est le Christ, le Fils de Dieu, et afin qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.

(98) II Theas. H, 9-10. L'avènement [de l'impie) se produira... parmi toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui se perdent faute d'avoir accueilli l'amour de la vérité qui les sauverait.

H Thess. II, it-ra. C'est la raison pour laquelle Dieu leur envoie une force d'erreur pour croire au mensonge. afin qu'il* soient tou* condamné* ceux qui n'ont pas voulu croire à la vérité ci se sont complus dans l'injustice.

I Tim. II. 4. ...[Dieu] qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité

I Tim. II, 7. (Paul) docteur des nations dans la foi et la vérité.

(99) Jo. XVIII. 37. ...Jésus répondit : « Tu le dis, je suis roi. Je suis né pour ceci, et je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité ; quiconque procède de la vérité écoute ma voix. »

(100) Eph. I, 13. C'est tn lui vous aussi (les Gentil*), qu'après avoir entendu la parole de vérité l'Evangile du salut, c'est en lui qu'après avoir cru, vous avez été marqués comme d'un sceau, du Saint Esprit promit...

(101) Jo. XIV, 6; Eph. IV, α1 ; (I Jo. V, 6. dans la version de la Vulgate).

Le mot vérité est pris dans des acceptions un peu différentes par S. Paul et par S. Jean. Il signifie pour S. Paul : ce qui est valable, ce qui a cours ; ce sur quoi on peut compter, celui i qui on peut se fier ; la Parole véritable, la foi authentique •'opposant à des doctrines hétérodoxe*. Pour S. Jean, vérité signifie : pureté, authenticité ; réalité de l'existence divine ; manifestation, diffusion (de ce qui est vrai, c'est à-dire de ce qui existe souverainement) (ce dernier sens tout à fait propre à S. Jean), les deux derniers sens (réalité, manifestation) conviennent parfaitement au vrai transcendantal des métaphysiciens.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette analyse. Il est clair que le Chrslt peut être appelé vérité en chacun de ces sens,

^{102} Jo. I, u, II (le Verbe) vint chez lui. et les siens ne l'ont pas reçu.

Jo. XVI, 28. Je suis sorti du Père et je *uis venu dans le monde ; maintenant je quitte le monde et je vais au Père,

Cf. II, 57. Plusieurs passages de S. Jean reprennent cette même idée : les uns mentionnent u Père ». les autres mentionnent « Dieu ». On pressent le très grand intérêt de cette alternance. Nous ne pouvons que la signaler en passant.

(103) Jo. III, 20t. h Car quiconque fuit le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière... ; mais celui qui pratique la vérité vient à la lumière... »

(104) Jo. XVI, 13. «f Mais quand il sera venu, lui l'Efprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière ».

Jo. XVII, 17. » Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité »¹ (le Christ à son Père).

(105) II Tim. II. 16. ... dispensant avec droiture la parole de vérité.

I These. II, 3. Notre prédication ne procéda ni de l'erreur ni d'aucun motif coupable.

II Cor. VI, 4, 7. En toutes choses au contraire nous montrons que nous sommes vraiment ministres de Dieu : En toute» choses, c'est-à-dire... par la parole de vérité, la puissance de Dieu.

H (Ior. XIH. 8. Car nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, mais uniquement au bénéfice de la vérité.

(in6) II Jo. 4. J'ai bien de la joie h rencontrer de tes enfants qui marchent dans la vérité, selon le commandement que nous avons reçu du Père.

HI Jo. 3. J'ai eu bien de la joie lorsque des frères sont arrivés et ont rendu témoignage dr la vérité : je veux dire de la manière dont tu marches dans la vérité. Je n'ai pas dr plus grande joie que d'apprendre que meu enfants marchent dans la vérité.

(107) Jo. VIII, 4a, 44. Jésus leur dit : u Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez car c'est de Dieu que jr suis >orti et que je suis venu ; car je ne suis paï venu de moi-même.' nuis c'est lui qui m'a envoyé... Vous avez pour père le diable et vous voulez réaliser les désirs de %otre père. Il était homicide dès* le commencement et d

nr ... tenait pas dans la vérité, parce qu'il n'« t pas de vérité en lui. lorsqu'il profère le mensonge il parle de son fond, parce qu'il est cet menteur et il en est le père... »

(!<>#) Eph. VI. 16. Saisissez le bouclier de la foi, grâce auquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du mauvais (Cf. I Thés». V, 8 ; I Pet. V. 9: II, 179).

U Tim. IV, 3-5. Un temps viendra où on ne supportera plus la saine doctrine. Au gré des passions, l'on se donnera des maîtres à la douzaine dans la démangeaison d'apprendre. On détournera Γοπ-ille de la vérité pour la tourner vers des mythes. Pour toi, demeure sobre d'esprit en toutes choses.

(109) I Cor. I, 5-6. Vous avez été comblés en lui (le Christ Jésus) de toutes sortes de richesse, de toutes sortes de parole, de toutes sortes de connaissance, d'une manière proportionnée à la solidité avec laquelle le témoignage du Christ a été établi parmi vous.

(no) I Cor. XV, ii. Moi ou eux, voilà ce que nous prêchons et que vous, avez cru.

(ni) Coloss. III, 16. Que la parole du Christ habite en vous abondamment. En toute sagesse instruisez-vous mutuellement et vous avertissez.

(lu) I Cor. XIV, 5-6. Celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète pour que l'Eglise en reçoive édification. Et maintenant, frère, quel avantage avez-vous, si je viens à vous avec des discours en langues, au lieu que ce soit avec des discours de révélation, de science, de prophétie ou d'enseignement ?

(113) I Cor. XIV, 19. Mais dans l'église, je préfère dire cinq paroles avec mon intelligence pour instruire les autres aussi, que dix mille paroles « en langues ».

On ignore en quoi consistait au juste ce discours en langue.

(114) I Cor. XIV, 33. Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix.

I Cor. XIV, 26. ...Que tout se fasse avec le souci de l'édification.

(115) I Cor. XIV, 14-15. Quand je prie «en langue» mon esprit (*pnrûma* : c'est-à-dire inspiration qui traverse l'esprit) prie, mais mon intelligence (noth) demeure sans fruit. Quoi donc ! Je prierai avec l'esprit. Mais je veux prier aussi avec mon intelligence. Je chanterai avec l'esprit mais je veux chanter aussi avec l'intelligence.

Les expressions de S. Paul montrent, on le voit immédiatement, qu'il ne condamnait pas toute glossolalie : il n'aurait pas renoncé au chant de l'esprit plus qu'à celui de l'intelligence. Mais la discrimination d'authenticité étant beaucoup plus difficile dans le discours pneumatique que dans le discours intelligible, S. Paul met en garde contre des pratiques qui, du fait même qu'elles tendaient à devenir envahissantes, risquaient fort de véhiculer de fausses valeurs.

Nous reviendrons avec détail à la distinction *noûs-pneûnia* au Ch. VI (N 57, Pz).

(116) Ce point de vue a été développé précédemment (N 10, P 1, p. 71 ; II, 71-76).

(117) I Tim. VI, 3. Si quelqu'un enseigne autrement et ne s'attache pas aux saines doctrines, à celles de notre Seigneur Jésus Christ et à l'enseignement conforme à la piété, c'est un orgueilleux...

Tite I, 9. (L'évêque doit être] attaché aux discours fidèles conformes à la doctrine pour être en état d'exhorter dans la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs (Cf. I Tim. IV. 3 ; II. 108),

II Jo. 9. Celui qui demeure donc dans cette doctrine [celle de l'Amour] possède le Père et le Fils. Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas.

(118) Act. XX, 30. Et même il s'élèvera du milieu de vous des hommes qui enseigneront des doctrines perverses.

Apoc. II, 14, 15. Mais j'ai contre toi quelques griefs : c'est que tu n'« là des gens attachés à la doctrine de Balaam... De même tu as des gens attachés pareillement à la doctrine des Nicolaites...

(119) I Tim. I, 3-4. Je t'ai donc demandé de demeurer à Ephèse, ... pour enjoindre à certains de ne pas « répandre en doctrine » hétérodoxes, de ne pas s'attarder à des fables et à des généalogies interminables, plus aptes à exciter les disputes qu'à favoriser la divine dispensation qui repose sur la foi.

I Tim. IV, i, L'Esprit dit expressément que dans les derniers temps, certains abandonneront la foi pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines diaboliques...

(no) I Cor. XV, 14. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication n'a plus d'objet. Votre foi de même devient sans objet.

Le mot *kénos* signifie privation, inconsistance, aussi bien dans l'ordre de l'être

que dans celui de l'agir (Kittel ΙΓ, 060k D ou le double sens de vide et de vain: Θ> deux sens s'harmonisent d une manière particulièrement cohérente dans le cas 6- la toi dont l'objet est Dieu en sa substantielle Vérité et dont la force est Dieu en sa toute puissance. Une foi vaine est une foi qui manque son but parce qu'elle néglig? de s'appuyer sur la puissance de Dieu ; elle est du même coup une foi vide parce que la toute puissance de Dieu étant substantiellement Dieu lui-même, elle est une fui sans Dieu.

(121) I Cor. II. 1-2. Pour moi... je ne prétendais rien savoir de plus au milieu de vous que Jésus Christ et Jésus Christ crucifié.

(122) II Tim. IV, 2. Prêche la parole, interviens à temps et à contre temps.

(123) Act. XIV, 20-21. [Paul et Barnabe] retournèrent à Lystres, à Iconium, à Antioche, fortifiant l'esprit des disciples, les exhortant à persévérer dans la foi et disant que c'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le Royaume de Dieu.

(124/ Marc XI, 22-23. Et Jésus répondant (Cf. II, 21) leur dit : «Ayez foi en Dieu. En vérité je vous dis que celui qui dirait à cette montagne : Enlève-toi et jette-toi dans la mer, et qui n'hésiterait pas dans son cœur, mais croirait que ce qu'il dit arrive, cela lui arrivera. »

S. Grégoire le Thaumaturge réalisa cette parole à la lettre en déplaçant une montagne afin de libérer un espace qui fût suffisant pour construire une église.

Jésus en prononçant ces paroles a sous les yeux le mont des Oliviers. Mais il a en vue le cas type de la difficulté pratique qui ne peut être résolue que par une manifestation extraordinaire de la puissance de Dieu.

En ce qui concerne notre étude, notons qu'il faut distinguer le degré de la foi et le point d'application de la foi. Une conviction purement intérieure peut être aussi profonde que celle qui est à l'origine du miracle ; cette opération extérieure requiert lorsqu'elle se produit, un charisme supplémentaire : elle n'est donc pas la conséquence nécessaire d'un certain degré de la foi. mais elle en est du moins le signe ; c'est en ce dernier sens que nous alléguons le texte cité.

(125) Rom. XIV, i. Faites accueil à celui qui est faible dans la foi. N'entrez pa avec lui en discussions d'opinions.

(12Ô) I Cor. XVI, 13. Veillez, demeurez fermes dans la foi. Soyez des hommes, soyez forts.

(127) Philip. I, 27. ...je veux vous trouver fermes dans un même esprit, luttant d'un cœur unanime pour la foi en l'évangile.

Philip. I, 29. Il vous a été donné, par rapport au Christ, non seulement de croire en lui mais encore de souffrir pour lui...

I Tim. VI, h. Pour toi, homme de Dieu, fuis ces choses. Poursuis, en revanche justice, piété, foi, charité, patience, douceur. Combats le bon combat de la foi.

II Tim. IV, 7. J'ai combattu le bon combat. J'ai accompli ma course jusqu'au bout. J'ai gardé la foi.

Jac. I, 2-3. Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toute» sortes qui tombent sur vous ; sachant que l'épreuve de votre foi produit la patience.

Jude 3. Je me suis vu dans la nécessité de vous écrire cette lettre pour vous exhorter à combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes.

(128) I Tim. I, 18-19. Il importe qu'à leur lumière tu combattes le bon combat dans la foi et la pureté de conscience. C'est pour l'avoir répudiée, cette bonne conscience, que certains ont fait naufrage dans la foi.

I Tim. III, 8-9. Les diacres, pareillement, doivent être des hommes honorables,... qui possèdent au contraire le mystère de la foi dans une conscience pure.

(129) I Pet. II, 7-8. A vous donc l'honneur, vous qui croyez : mais pour les incrédules (*apùtousin*), h la pierre qu'ont rejeté ceux qui bâtissaient c'est elle qui est devenue une pierre d'angle, une pierre d'achoppement et un rocher de scandale » : eux qui vont se heurter contre la parole parce qu'ils ne se sont pas laissés persuader.

I Pet. ΠΙ, i. Nous de même, femmes, sovez soumises à vos maris, afin que, s'il en est qui ne se laissent pas persuader par la prédication, ils soient gagnés sans la prédication par la conduite de leurs femmes.

Nous définirons au Ch. IV les mots persuasion, conviction, etc... (N 25, P 3).
(130) Heb. X. 22. Approchons-nous donc d'un cœur sincère, dans la pleine persua- sion de la foi, le cœur purifié de tout ce qui souille la conscience et le corps lavé d'une eau pure [allusion au baptême). Cf. Act. XIX. S ; XXVIII, 23.

îw

DE LA PAGE 7 A LA PAGE 76

(131) Rom. X, 8. La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, c'est-à-dire la parole de la foi que nous prêchons.

(132) Tel est vraisemblablement le sens littéral du précédent verset ; mais il signifié par concomitance la rigoureuse intériorité de la foi.

(133) Heb. IV, 12. Car la Parole de Dieu est vivante et efficace. Elle tranche plus sûrement qu'aucune épée à deux tranchants. Elle pénètre jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les articulations et les moelles.

Il s'agit de l'activité judicative de la parole divine, comme le confirme encore la suite ; mais comme c'est dans la foi que la parole divine exerce son efficacité, il faut conclure de la pénétration de l'une à la profondeur de l'autre ; au degré où pénètre la Parole, à ce même degré de profondeur s'enracine la foi.

(134) Marc IV, 30-32. Et il disait : « A quoi pourrions-nous comparer le règne de Dieu ? ou comment le mettre en une parabole ? C'est comme un grain de senevé, qui, lorsqu'il a été semé sur la terre — étant la plus petite de toutes les graines qui sont sur la terre — et lorsqu'il a été semé, il monte et devient plus grand que tous les légumes, et il fait de grandes branches en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre ».

(135) Act. XVI, 4-4. En passant par les villes ils [Paul et Timothée] enseignaient aux fidèles à observer les décisions des Apôtres et des Anciens de Jérusalem. Et les Eglises se fortifiaient dans la foi et se multipliaient de jour en jour.

Rom. I, 17. En lui [l'évangile] la justice de Dieu se révèle qui va de foi en foi selon qu'il est écrit « Or le juste par la foi vivra, » (Cf. II, 193).

(136) Luc XVII, 5. Et les Apôtres dirent au Seigneur: «Augmente notre foi.»

Marc IX, 22-24. L'homme père d'un démoniaque s'adressant à Jésus] « ...Mais si tu peux quelque chose, viens à notre aide par pitié pour nous ! » Or Jésus lui dit : « Si tu peux ! tout est possible à celui qui croit. » Aussitôt le père de l'enfant dit en criant : « Je crois ! viens en aide à mon incrédulité. »

(137) Eph. III, 3-5. ...le mystère du Christ m'a été communiqué par voie de révélation. tel que je viens de vous l'exposer en peu de mots. Vous pouvez, en vous y reportant, vous former une idée de l'intelligence que j'ai du mystère du Christ. Aux âges précédents, ce mystère n'a pas été manifesté aux mortels en la manière qu'il l'a été, maintenant, dans l'Esprit, à ses saints Apôtres et prophètes.

En ce qui concerne la possession de la vérité divine par l'humanité, il faut distinguer différentes phases. La patiente pédagogie dont Dieu use dans l'ancien Testament correspond à un lent progrès, celui dont l'homme était capable. Les Apôtres ont la plénitude du dépôt, tant par l'enseignement de Jésus que par l'action de l'Esprit qui, disait Jésus lui-même, vous enseignera tout et vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit (Jo. XIV, 26). C'est donc dans le collège apostolique que se trouve réalisé le maximum de la révélation accordée par Dieu à l'humanité. Le travail des générations croyantes successives consiste, avec l'assistance de l'Esprit et sous le contrôle de l'Eglise (N 34 Br, p. 302 ; N 36. P2 b, p. 331), à rendre explicite le dépôt qui n'est pour elles qu'implicite dans la tradition écrite ou orale. Tout ceci n'est cependant que l'aspect formellement créé de la participation à la vérité divine. Le Christ culmine tout cet ensemble. Il n'a révélé, soit explicitement, soit même implicitement, qu'une partie de ce qu'il connaissait, de science humaine, du mystère de Dieu. Autrement dit, les Apôtres, toute l'humanité avec eux, ont objectivement possédé la vérité divine en la personne du Christ, d'une manière qui surpasse incomparablement le dépôt révélé lui-même. Possession toute objective, d'ailleurs rendue sensible par l'intimité avec la personne de Jésus (Maximum de la Révélation : IV, 473 ; Exc. VIII, p. 280).

1138) II Cor. IV, 3-4. Et si notre évangile aussi demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il le demeure, pour les incroyants (*apistoi*) dont le dieu de ce siècle [c'est-à-dire Satan] a aveuglé l'esprit afin qu'ils ne voient pas briller l'évangile de la gloire du Christ image de Dieu.

(139) II Cor. V, 6-7. Nous sommes engagés dans un voyage qui nous tient éloignés du Seigneur. Nous vivons sous le régime de la foi et non sous celui de la réalité vue (*dia pistêôs, ou dia cidous*).

Il convient de rappeler, pour bien faire comprendre la portée de cette opposition, que le mot *eidôs* désigne l'objet de la vision, la forme vue, et non l'acte de voir. Nous nous saisissons de l'objet par la foi, parce que nous ne sommes pas dans un état compatible avec le mode de perception normalement imposé par la nature de l'objet

Mais ni l'objet ni par conséquent la spécification ultime ne changent quand on p4*.y de la foi à la vision ou inversement.

(140) I Cor. XIII, 12-13. Présentement nous voyons dans un miroir, de façon énigmatique. mais alors nous verrons face à face ; maintenant je connais (*ginôskô*) partiellement, mais alors je connaîtrai (*epignôsomab* parfaitement comme je suis connu. Présentement donc demeurent la foi. l'espérance, la charité...

(141) Eph. IV. Tj ...jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la f« et de la pleine connaissance (*epignôsis*) du Fils de Dieu, à l'état d'hommes faits, à la taille qui sied à la plénitude du Christ.

Epignôsis suggère une connaissance transcendante du divin, qui s'oppose à h simple connaissance (gndns). De même la présence de Jésus, après l'Ascension est une para-existence : *parodia* (II Fhess. II, i).

(142) I Tim. I, 13. ...moi (Paul) l'ancien blasphémateur, persécuteur, insulteur. S'il m'a été fait miséricorde, c'est que j'agissais sans savoir (*agnoôri*) n'ayant pas encore la foi.

(143) Coloss. I, 9-11. Nous demandons que vous parveniez à la pleine connaissance (*epignâsis*) de h volonté de Dieu, en toute sagesse et intelligence spirituelle (en junerei *pneumatikf*) pour mener une vie digne du Seigneur et lui plaire en tout. C'est-à-dire pour que... vous progressiez par la science de Dieu (*epignôsis*).

(144) Coloss. II. 3. ...en vue de la connaissance (*epignôsis*) du mystère de Dieu le Père et du Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la Sagesse et de la science (*gnôsis*).

I Cor. II. 2. Je ne prétendais rien savoir (*eidenai*) de plus au milieu de Jrous que Jésus Christ et Jésus Christ crucifié.

(145) Jo. IV, 22. [Jésus à la Samaritaine], a Vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons (*pidamen*), car le salut doit venir des Juifs, »

Et il est clair que *Vadoration* des non Juifs suppose au moins la croyance en Dieu (le Dieu des philosophes n'est ni un Dieu que l'on adore ni un Dieu que l'on prie), que l'adoration des Juifs d'autre part ne connote nullement la vision. C'est donc bien à l'intérieur de la foi que se place la différenciation de la connaissance.

(146) Jo. XVII, 24-26. a Père juste, si le monde ne t'a pas connu [*ginôskô*, pour tout ce passage), moi je t'ai connu, et ceux-ci ont connu que tu m'as envoyé ; et je leur ai fait connaître ton nom. et je le ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé toit en eux, et moi en eux. »

(147) Jo. XX, 31. (Ces miracles] ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et afin qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.

(148) Jo. XV, 15. Je ne vous appelle plus des serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas (*piden*) ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître (*egnôrisa*) tout ce que j'ai entendu de mon Père.

Jo. VIII, 3\$. u Ce que j'ai vu auprès de mon Père, je le dis ».

(149) Luc XXIV. 45. Alors il [Jésus apparaissant aux onze à Jérusalem] leur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprissent les Ecritures. Les apôtres ont bien la foi. mais pas encore cette foi qui comprend.

(150) Jo. VI, 67-69. Jésus donc dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous vous en aller ? » Simon Pierre lui répondit : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu possèdes des paroles de vie éternelle, et nous croyons et nous savons (*egnôkamcn*) que tu es le Saint de Dieu, n

La connaissance dont il s'agit ici est postérieure à la foi ; la foi elle-même est postérieure comme on l'a vu à la connaissance du Maître impliquée dans l'appel des disciples.

Jo. XVII, 3. Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé Jésus Christ.

(151) Jo. XI. 21-22. Marthe dit donc à Jésus: a Seigneur, si tu avais été id, mon frère ne serait pas mort : maintenant encore je sais (*oida*, qui vient de *eidos*) que tout ce que tu demandera^ à Dieu, Dieu te l'accordera. »

(15a) Jo. X. 4'S. 11 Quand il a fait sortir toutes ses brebis, [le bon pasteur] marche devant elles, et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent (*oidasin*) sa voix ; mais elks ne suivront pas un étranger, elles le fuiront plutôt parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. »

La connaissance par tact intime que suggère cette comoaraison se parachève, dans

la foi, per la niisc en œuvre des dons du Saint Esprit. C'est, en fait, par les dons que le foi devient *epignôsis* (II, ui). Nous reviendrons sur cette précision au chapitre VI : nous nous contentons pour le moment d'enregistrer le contenu évangélique tel qu'il se présente.

(r\$) Jo. X, 14-15. « Je suis le bon pasteur, et je connais (*ginôskô*) mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît (*ginôskei*), moi aussi je connais mon Père ; et j'offre ma vie pour mes brebis. »

(154) Jo. X. 11. Je suis bon Pasteur. Le bon pasteur offre sa vie pour les brebis.

(155) Jo. XV. 13. « ...personne n'a plus d'amour que celui qui offre sa vie pour ses amis.

Jo. XIII, i. Or. avant la fête de Pâques, Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin.

(156) I Jo. IV, 8. t6.

(157) I Jo. 1°. 'b. A ceci nous avons connu (*egnôskamen*) l'amour, c'est que lui a donné sa vie pour nous.

(158) I Jo. IV, 16. Et nous, nous avons connu (*egnôskamen*) l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru.

Il s'agit ici d'une connaissance qui précède la foi.

(159) I Jo. IV, 8. Celui qui n'aime pas n'a pas connu (*egnô*) Dieu, car Dieu est Amour.

(160) Cf. II, 112-114.

(161) I Cor. XIV, 20. Frères, en fait de jugement, ne soyez pas des enfants. En fait de malice, oui, devenez des petits enfants. Mais pour le jugement soyez des hommes faits.

Rom. XIV, 22-23. Pour toi, la foi que tu possèdes, garde-la par devers toi devant Dieu. Heureux celui qui ne se condamne pas soi-même en ce à quoi il consent. Mais celui qui doute [*diakrinô*, juger, discerner, douter ; c'est-à-dire : celui qui ne juge pas. dans sa foi, *qu'il n'y a pas péché* dans le fait de manger] il est condamné s'il mange, parce que sa conduite ne procède pas de la foi. Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché.

Le premier texte prend le mot jugement au sens qu'il a dans l'expression « avoir du jugement » ; le second montre d'une manière plus active la fonction judiciaire de la foi.

(162) II Cor. XIII, 5. Examinez-vous vous-mêmes et voyez si vous êtes dans la foi. Epreuvez-vous vous-mêmes. Ne reconnaissez-vous pas que le Christ est en vous ?

(163) Matt. XXI, 21. Or Jésus répondant leur dit : « En vérité je vous le dis, si vous avez la foi et si vous n'hésitez pas (*nié diakrithê*), vous ne ferez pas seulement comme pour le figuier... »

Marc XI, 22-23. « Et Jésus répondant leur dit : « Ayez foi en Dieu. En vérité je vous dis que celui qui dirait à cette montagne : Enlève-toi et jette-toi dans la mer, et qui n'hésiterait pas (*mé diakrithê*) dans son cœur... » (Cf. II, 124).

Jac. I, 6. Qu'il demande avec foi sans hésitation ; car celui qui hésite est semblable au flot de la mer agité et ballotté par le vent.

Rom. IV, 20. Devant la promesse de Dieu, (Abraham) ne tergiversa pas (*dickvithê*) par incrédulité.

Rom. XIV, 23. Cf. II, 161.

En bref le mot *diakrinô*, que traduit hésiter, suggère un discours rationnel estimatif que la foi doit transcender (en même temps d'ailleurs que l'hésitation), mais* à la nature duquel elle n'est pas étrangère (N 25, P 2).

(164) Jo. VI, 57. *Comme* le Père qui vit m'a envoyé et que je vis pour le Père. *ainsi* celui qui me mange vivra pour moi (*pour* traduit *dia* qui, ici, signifie aussi *par*).

(165) Jo. X, 14-15. Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît, moi aussi je connais mon Père.

(166) Jo. XVII. 2i. ...afin que tous soient un, comme toi-même, ô Père, tu es en moi et moi en toi. afin qu'eux aussi soient en nous...

Jo. XVII. 22. Pour moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée afin qu'ils soient un *comme* nous sommes un.

(167) Jo. XVII, 18. *Comme* tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai *envoyés* dans le monde.

(168) Nous avons souligné dans les citations précédentes le mot « comme » qui marque cette similitude (*kathôî*). φII

Jo. XX. 17. Jésus lui dit : .. Ne me touche pas. car je ne »ui« pa» encore remonté vers le Père, mais va vers mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, et mon Dieu et votre Dieu, »

(170) Matt. XI. 27. a ...Personne ne connaît (cpïgindrEei) le Père si ce n'est le Fils... » si ce n'est le Père comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils... »

Luc X, 22. « ...Personne ne sait (giWrei) qui est le Père si ce n'est le Fils... »

(171) Jo. XIV, t. .. Que votre cœur ne se trouble point : vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. »

Jo. X. 38. « ...si vous ne me croyez pas, croyez en ces œuvres, afin que vous fachiez (*gnôte*) et que vous connaissiez (*ginAtkilc*) que mon Père est en moi et que je suis dans mon Père, »

La foi doit bien considérer et connaître les œuvres de Jésus qui jouent le rôle de signe, mais la foi doit également s'achever dans une autre connaissance, d'un type d'intelligibilité supérieur.

(172) I Jo. II, 3. Et voici par quoi nous savons (gnidrfcornen) que nous le connaissons (e^bmi'n) : si nous gardons *es commandements. Celui qui dit le connaître et ne garde pas ses commandements est un menteur.

(173) I Jo. II, 23. Et son commandement est que nous croyions au nom de son Fils Jésus Christ, et que nous nous aimions les uns les autres comme il nous en a donné le commandement.

074) Gal. V, 22. Le fruit de l'Esprit, en revanche, c'est la charité, la joie,..

(175) Rom. XV*, 13. Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et paix dans la foi, pour que vous soyez riches d'espérance dans la vertu du Saint-Esprit.

Philip. I, 24-25. Cependant demeurer dans la chair est plus nécessaire à cause d* vous. Dans cette persuasion je me tiens pour assuré de rester et de demeurer avec vous pour votre avantage et votre joie dans la foi... (Cf. IL 106).

Il y a également une joie propre à l'espérance :

Rom. XII, ta. Ayez la joie que donne l'espérance.

(176) Philém. I, 6. Puisse ta participation à la foi devenir agissante au profit du Christ par une parfaite connaissance de tout le bien qui est en nous.

Rom. IV*. 20. Devant la promesse de Dieu, il [Abraham] ne tergiversa pas par incrédulité. mais puisant sa force dans la foi, il rendit gloire à Dieu...

(177) Rom. XII, J. En vertu de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun de vous de n'avoir pas de prétentions excessives mais de se juger avec la modestie qui convient, en prenant chacun pour mesure (*metron*) ce que Dieu lui a concédé de foi.

(178) Rom. XII 6. Puis donc que nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée, exerçons-les : en proportion (*i/ta/α tJn analogian*) de la foi s'il s'agit de la prophétie [c'est-à-dire de l'instruction communicable intelligiblement, en opposition à la glossolalie I Cor. XIVJ.

(179) Coloss. IL 5. Car si je suis absent de corps, je suis cependant d'esprit au milieu de vous, tout heureux de voir le bon ordre qui règne parmi vous et la fermeté (*j/ercôma*) de votre foi au Christ.

I Thess. IIJ, 2. Et nous avons envoyé Timothée, notre frère et le ministre de Dieu dans l'évangile du Christ pour vous affermir (*itcriksaf*) et vous encourager dans votre foi.

I Pet. V. 9. Résistez-lui (au diable), fermes (*stereoî*) dans la foi.

Cette fermeté peut être entendue comme celle de la foi elle-même ou bien comme produite par elle.

(t8o) Coloss. I. 23. ...que vous demeuriez fondés (*telhemeliômenoi*) et fermes (*edraioi*) dans la foi...

(iBt) Eph. HL 19. (percevoir) ...quelle est la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, et de connaître cette charité du Christ pour nous qui dépasse toute connaissance...

(t8z) Luc XXII. 31-32. Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas (*mé eklipf*) : et toi quand tu seras revenu, affermis (*sUfison*) tes frères.

(183) Colo t. IL 7. [Vivez en lui (le Christ)], enracinés en lui. fondés sur lui, affer-

IMDE LA PAGE 77 A PAGE 7«33

mis (*bebaioumenoi*) *dan** la foi en conformité avec renseignement qui voug A été donné...

(184) Eph. VI. «7- r- qu'ainsi k Christ établisse, par la foi, «a demeure en vck <ttur.

(185) Eph. iII. iX enracinés que vous serez, fondés dans la charité.

On remarquera en tout ceci que les termes relatifs A la foi appartiennent plutôt à l'ordre statique. ce qui conduirait A appeler la foi fondement plutôt que principe ; tandis que l'enracinement concerne la vie dans le Christ ou la charité. r-...-^*,

(186) 'Gal. V, 6. En effet, dans le Christ Jésus, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi seule agissant par la charité.

C'est de cette foi agissant par la charité qu'il est, en fait, question dans ks textes qui vont suivre, aux de S. Paul notamment. On ne s'étonnera donc pas d'y voir attribuer à la foi. sans nuire précision, la justification, alors que celle-ci suppose également la charité.

(187) I Cor. XIII. j. *Quand j*'aurais le don de prophétie. quand je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais toute la foi» une foi à transporter les montagnes, »i je n'ai pas la charité je ne suis rien.

(r*8) I Thess. I. 3 ...nous nous rappelons devant notre Dieu et Père, l'crtore de votre foi, le *labeur* de votre charité et la *comtance* de votre espérance en notre Seigneur Jésus Christ.

Coloss. 1. 4-5 ...ayant appris votre foi dans le Christ Jésus et la charité que vous avez pour tous ks saints, en songeant à l'espérance qui vous est réservée dans les deux...

(r8ç) Aussi nous contcntcrons-nous. en ce qui concerne la justification, de notation* assez brèves. Elles ont cependant leur place ici ; si en effet il convient de distinguer d'une manière précise foi et charité, il ne faut jamais les isoler : nous aurons à revenir largement sur ce point (Esc. VI, P 6-8 ; N33-C1, p. 281 ; N\$I, p. 515),

(190) Marc XVI, 16. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné.

Jo. VI. 47. En vérité, en vérité je vous le dis; celui qui croit possède la vie éternelle.

(îç î) Act. XIII, 38. Sachez-k donc mes frères (Paul parlant dans la synagogue d'Antioche): c'est-par¹lui (le Christ) que le pardon des péchés vous est annoncé : et de toutes les souillures dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse, quiconque croit en est justifié par lui.

Act. XV, g. (Paul au concile de Jérusalem) « [Dieu] n'a fait aucune différence entre les Gentils et nous, ayant purifié leur cœur- par la foi n.

(tq?) Rom. III, 30. Il n'y a en réalité qu'un teul Dieu qui justifiera le circoncis en considération de sa foi et Pincirconcis par le moyen de sa foi.

Rom. V, r. Puis donc que nous avons été justifiés par la foi, conservons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ.

Philip, III, 9 ...justice qui vient de Dieu A raison de la foi.

(193) Rom, I. r7 et Gal. III. ir. Celui qui est juste par la foi vivra.

Citation, mais avec transposition du sens, de : Habacuè II, 4. Mais le juste vivra par la foi c'est-à-dire : le juste vivra en récompense de sa foi ; tandis que pour S. Paul la vie est déjà une conséquence de la justification réalisée par la foi.

(194) Heb. X, 38. Mon juste, à raison de la foi, vivra.

(195) Jo. III. 14-15. Et de même que Moise a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fîk de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit ait en lui la vie éternelle (ou bien : afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle).

Dans les textes précédents (ipo)-<i94) k Christ n'est pas explicitement mentionné comme objet de foi. Dans celui-ci les deux interprétations sont possibles.

G96) Jo. III. 36. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu reste (suspendu»·] sur lui.

Jo XI, 25-26. Jésus lui dit ; w Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra point pour toujours... h ; . L

Rom. III, 25-26. Dieu l'a établi d'avance comme moyen de propitiation par .a foi en son sang... pour se montrer juste en justifiant celui qui s'attache à la foi

Rom. IX. 33. Car il est écrit : « Voici que je place dans Sion une pierre d achop-

peinent, un rocher de scandale. Celui qui croit en lui ne sera point confondu.» (Cf. X, 4. u).

Gal. III. 22. Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché pour que h promet soit réalisée par le moyen de la foi en Jésus Christ au bénéfice des croyants.

(197) Rom. VI, S. Or, si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons q- nous vivrons aussi en union avec lui.

(198) Eph. III, 11-12. Ce dessein, il l'a réalisé dans le Christ Jésus, notre Seigneur, en qui nous avons, par la foi eu lui, la hardiesse de nous approcher de Dieu avec confiance.

(199) Act. XV, u. (Paul au concile de Jérusalem), u Mais c'est par la grâce de Notre Seigneur Jésus Chris» que nous croyons être sauvés de la même manière qu'eux [les Gentils], u

(200) Jo. V, 24. « ...celui qui écoute ma parole et qui croit en celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et il n'est pas mis en jugement, mais il a passé de la mort à la vie. »

(201) Coloss. II. 12. C'est-à-dire que vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême où vous avez ensuite été ressuscités avec lui par la foi en l'opération de Dieu, qui l'a ressuscité lui-même des morts.

Rom. X, 9. Parce que si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. (Cf. Rom. IV. 34).

La résurrection ne nous venant que par le Christ, on peut commenter dans ce sens : Luc XX, 36. ...ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection.

(202) Jo. VI, 40. Car telle est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui possède la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.

Cf. II, 171.

I. Cor. XII, 3. Je vous déclare donc [par analogie] que parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, nul ne saurait dire : Anathème à Jésus ; et nul ne peut dire si ce n'est par l'Esprit Saint : Jésus est le Seigneur (Analogie par contraste).

(203) Gal. III, 24-26. De sorte que la loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ, afin que nous fussions justifiés par la *foi* ; la foi étant venue, nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédagogue. Vous êtes en effet tous fils (*uhios*) de Dieu par la foi en le Christ Jésus.

Gal. IV, 6-7. Et la preuve que vous êtes des fils. Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, criant: « Abba ! Père! » Donc tu n'es plus esclave, mais fils; et si tu es fils (*uhios*) tu es aussi héritier grâce à Dieu. (Cf. Rom. VIII, 14-17).

Jo. I. 12-13. Mais tous ceux qui le reçurent, il leur donna le pouvoir de devenir enfants (*tekna*) de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont nés ni du sang ni d'un vouloir charnel, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu.

En ce qui concerne notre filiation divine, la foi agit donc de deux manières : 1) comme « cause formelle » en nous assimilant au Christ (Rom. VIII, 29) qui est Fils (*uhios*) par nature ; et tel est généralement le point de vue de S. Paul qui emploie presque toujours le mot *uhios* pour désigner notre qualité d'enfant de Dieu (Exceptions : Rom. VIII. 17 ; IX, 8, où il y a comparaison avec la *génération* charnelle. Eph. V, 8, enfants de lumière, c'est-à-dire *engendrés* par la lumière) ; 2) comme « cause efficiente ». en nous faisant actuellement participants de Dieu ; cette *transmission* efficace des prérogatives de la nature divine est bien marquée par le mot *tekna* employé par S. Jean (I, 12 ; XI, 42 ; I Jo. III, 1, 2, 10). (*uhios* : Jo. XII, 36; Apoc. XXI. 7), et par S. Paul aux passages cités qui désignent d'ailleurs l'activité qui aboutit à la filiation plutôt que cette filiation elle-même.

L'expression « enfants de lumière » du fait qu'elle correspond à *uhioi* aussi bien qu'à *tekna* montre d'ailleurs bien la coïncidence finale de ces deux fonctions de la foi : Luc XVI. R. ...car les fils de ce siècle sont plus avisés entre eux que les fils de la lumière, (*huper tous uhious tou phôtos*).

Jo. XII. 36. Tandis que vous avez la lumière, croyez en la lumière afin d'être de* fils de lumière (*tekna phôtos*).

Eph. V. 8, Jadis vous étiez ténèbres, mais vous voici devenus lumière dans le Seigneur. Vivez donc en fils de lumière (*tekna phôtos*).

I Thess. V, 4. Tous, vous êtes fils de la lumière, fils du jour (*uhioi phôtos*). (CI IV, 555-557).

Il est d'ailleurs normal que le symbolisme de la lumière suggère d'une manière

aussi complète les fonctions de la foi, puisqu'il permet également d'exprimer notre assimilation au Christ par la même foi. Le Christ en effet est lumière .

Jo. 1, 4. En lui était la vie et la vie était la lumière.

Jo. L 9. C'était la vraie lumière — qui éclaire tout homme — venant dans le monde.

Jo. III, 19. Or voici en quoi consiste le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde...

Jo. VIII, »2 « Je suis la lumière du monde... »

Jo. IX, 5. « Durant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde n.

C'est enfin sa propre présence que Jésus signifie à ses interlocuteurs en disant :

Jo. XII, 35 “ Encore un peu de temps est auprès de vous la lumière. Marchez tandis que vous avez la lumière... »

On peut donc interpiéler Jo. XII, 36, de la manière suivante : Croyez en la lumière, c'est-à-dire au Christ ; afin d'être fils de lumière, c'est-à-dire afin d'être par adoption ce que lui-même est par droit, afin d'être, en vertu de l'assimilation propre à la foi, ce que lui-même est par nature. Il y a une sorte de mimétisme de la foi : elle fait devenir le croyant identique à l'objet auquel il adhère. Plus précisément, le Christ, auquel la foi unit le croyant, imprime en celui-ci sa propre filiation avec toutes les propriétés qui l'expriment ou qui en découlent, et la lumière en est une. On voit donc que c'est dans et par le Christ, cause exemplaire aussi bien qu'efficace, que s'unifient parfaitement les deux fonctions de la foi dont nous avons parlé (Cf. IV, 630).

Enfin notons que cette filiation divine requiert des dispositions morales dont les enfants (au sens propre : *paidia*) offrent le meilleur modèle parce qu'ils sont humbles et enseignables (Matt. XVIII, 4). Aussi ne faut-il pas scandaliser «ces petits qui croient ». (Matt. XVIII, 6 : Cf. II, 245 f). Leur foi peut être faible mais elle est pure.

(204) Heb. VI, 12. Nous souhaitons que vous ne vous relâchiez pas, que vous deveniez, au contraire, les imitateurs de ceux qui, par la foi et la persévérance, obtiennent l'héritage promis.

(205/ Heb. I, 2. En ces temps-ci qui sont les derniers Dieu nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde.

(206) Rom. VIII. 17. Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers héritiers de Dieu*, cohéritiers du Christ.

(207) Rom. VIII, 15. Vous avez reçu un esprit d'adoption dans lequel nous crions Abba Pater.

(205) Rom. VIII, 9-11. Montre l'identité entre l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Christ. Et de même : Jo. VII, 38-39 ; Jo. XVI, 13-15 ; Rom. XV', 18 ; 1 Cor. XII x6 ; 2 Cor. III, 17; Gal. IV, 6-7; Éph. II, 18; Philip. I, 19. Nous ne pouvons étudier cette question pour elle-même.

(209) Rom. III, 21-31 ; IV.

(210) Rom. VII, 1^.

Rom. III, 20-28 affirme implicitement ce point pour le rejeter.

hia) Rom. IV, 13 ; XI, 6.

(213) Philip. II, 9.

(214) Gal. IV, 21-31.

(215) Gal. II. 16.

(216) Rom. XIV, 5. Celui-ci estime tel jour plus favorable que tel autre. Celui-là les juge tous pareils. Que chacun se forme une pleine conviction.

Il convient donc de distinguer les « œuvres de la loi » et les « œuvres de Dieu ». (Rom. XIV, 20; 1 cor. xv, 5») ; à ces dernières, il faut contribuer par le « labem de l'amour» (IL, 18,8).

(217) Rom. XIV, 21. Mais celui qui doute, il est condamné s'il mange parce que sa conduite ne procède pas de la foi. Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché (II. 161).

Heb. XL 6. Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. (Cf. N43. i2. p- 419).

(218) Rom. VIII, 30. Et ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés. ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés

(219) II Cor. IV, 3-4. Si pourtant il est encore voilé notre évangile, c'est chez ceux qui se perdent qu'il est voilé, ceux chez qui le dieu de ce siècle c'est-à-dire la terre a rendu aveugles leurs pensées d'incroyants pour qu'ils ne fixent pas les yeux sur l'illumination de l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu (IL 13*).

Qjo) Jo. XL 40, Jésus, [s'adressant à Marthe au moment de la résurrection de Lazare) : n Ne t'ai-je pas dit que si tu croyais tu verrais la gloire de Dieu?»

Jo. I. 14. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un tel Fils unique tient d'un tel Père, plein de grâce et de vérité.

fzzi) Jo. XII. 36. a Tandis que vous avez la lumière, croyez en la lumière afin d'être des fils de lumière ».

Cf. II. 203. ' # JK

I Thess. V, 5. Tous, vous êtes fils de la lumière, fils du jour.
Eph. V, 8. jadis vous étiez ténèbres, mais vous voici devenus lumière dans le Seigneur. Vivez donc en fils de lumière.

(222) 1 Jo. IV. 20-21. Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu », et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? Et nous avons reçu de lui ce commandement : « Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. »

(223) I Cor. XIII 9-10. Notre connaissance n'est que partielle et notre prophétie de même. Quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est que partiel sera aboli.

(224) I Jo. III, 2. Mes bien aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est. Benoit XII a confirmé l'interprétation rigoureuse de ce texte (V, 421).

(225) I Cor. XIII, 12. Présentement, nous voyons dans un miroir d'énigmatique façon... (II, 140).

II Cor. V, 7. Car c'est dans la foi que nous marchons non dans la réalité vue. (H. 139).

(226) I Cor. XIII, 12. Mais alors je connaîtrai parfaitement comme je suis connu.

(227) I Jo. III, 2. Nous lui serons semblables (homoioi autâ) parce que nous le verrons tel qu'il est. (II 224).

II Cor. III, 18. Pour nous qui, le visage découvert, réfléchissons, comme un miroir, la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, par l'action de l'Esprit du Seigneur.

Cet achèvement dans la gloire se réalise par « l'illumination de l'évangile de la gloire du Christ » (II, 219) ; c'est l'ultime conséquence de l'assimilation au Christ dont la foi est le principe.

(228) II 8, 9, sur la vocation des apôtres.

Jo. XXI, 22 [Jésus à Pierre, séparant son sort de celui de Jean) : « Toi, suis moi ».

Jo. XII, 26. Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive.

Matt. XVI, 13. Etant venu dans la région de Césarée de Philippes, Jésus interrogea ses disciples disant: a Que disent les hommes qu'est le Fils de l'homme?»»

C'est d'abord sur lui-même, sur sa personne, que Jésus interroge.

Cependant, lorsque Jésus demande aux Douze s'ils veulent le quitter (voir ce texte II 150), il éprouve leur fidélité en fonction de la doctrine. « Cette parole est dure!» (Jo. VI, 60), remarquent les disciples après le discours sur le « pain de vie » ; beaucoup quittent Jésus. Jésus alors s'adresse aux Douze : « si. vous aussi, vous êtes scandalisés par ma doctrine, vous pouvez me quitter : l'attachement à ma personne, qui a fondé votre foi naissante, ne suffit plus : si vous voulez demeurer avec moi, il faut désormais croire à ma doctrine ». La substance de l'intimité entre deux personnes est d'ailleurs la communication des pensées. (II 148).

(229) Matt. XIX, 27. Alors Pierre prenant la parole, lui dit : « Nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi ; qu'en sera-t-il donc de nous ? »

Matt. XVI. 19-22 ; Marc X. 17-22. Vocation du jeune homme riche. II 40-11 ne s'agit pas seulement de suivre une règle de vie puisque le jeune homme a en effet accompli tous les commandements depuis sa jeunesse, mais il faut suivre Jésus, ce qui implique le détachement de biens même légitimes.

Matt. XXVI, 70. 72, 74. Triple reniement de S. Pierre. « Je ne connais pas cet homme ».

(230) Heb. 1\, 14. Puis donc que nous possédons un grand prêtre parfait qui a pénétré jusqu'au fond des cieux, Jésus le Fils de Dieu, demeurons fession de la foi.

Act. XX. 21 .annonçant aux Juifs et aux Gentils le retour à tener et la foi en Notre Seigneur Jésus Christ.

i?.

Jl

P3i) Jo. XI, 25-20. Jésus lui dit (à Marthe, avant la résurrection de
Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en *moi*, fût-il mort, vivra, et qui.
conque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours. Le crois-tu ? n

Act. V, 14. Chaque jour voyait s'accroître la multitude d'hommes et de femmes
qui croyaient au Seigneur.

Act. XVIII, S. Or Crispus, le chef de la synagogue, crut au Seigneur avec toute
sa maison.

Gai. II 20. «Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis... C'est k-
Christ qui vit en moi. A présent, ma vie dans la chair c'est une vie dans la foi au
Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

Jo. VI, 69. Simon Pierre lui répondit : n Seigneur à qui irions-nous, tu possèdes
des paroles de vie éternelle. »

(232) Matt. X, 37. « Celui qui aime son père ou sa mère plus que *moi* n'est pas
digne de *moi* : et celui qui aime son fils ou sa fille plus que *moi* n'est pas digne de
moi. n

(233) Luc I, 45. [Elisabeth à Marie] : « Et heureuse celle qui a cru que s'accom-
plirait ce qui lui a été dit de la part du Seigneur. »

Jo. I, 12. Mais tous ceux qui le reçurent, il leur donna le pouvoir de devenir enfants
de Dieu, à ceux qui croient en son nom...

Jo. VII, 39. Il dit cela de l'esprit que *devaient recevoir ceux qui croiraient en
lui ; car il n'y avait pas encore d'esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glo-
rifié.

Apoc. III, S. [Le Christ à l'Ange de l'Eglise de Philadelphie]; «Je connais tes
œuvres, voici que j'ai mis en face de toi une porte ouverte, que personne ne peut
fermer ; parce que petite est ta puissance, parce que tu as observé ma parole et
que tu n'as pas renié mon nom. »

Dans tous ces cas, Dieu récompense la foi par une communication plus ou moins
tangibile.

(234) I Thess. V, 24. Celui qui vous a appelés est fidèle et il accomplira.

(235) Rom. III, S. Quoi donc, si quelques-uns ont refusé de croire, leur incrédu-
lité va-t-elle abolir la fidélité de Dieu ?

(236) II Tim. II, 12-13. nous supportons, nous régnerons aussi avec lui. Si
nous le renions, il nous reniera lui aussi. Si nous devenons infidèles (*apistoumen*)
il demeure fidèle, lui. Il ne saurait se renier soi-même.

(237) I Jo. I, 9. Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous
les pardonner et pourra nous purifier de toute iniquité.

(238) I Cor. I, 9. Dieu est fidèle par qui vous avez été appelés à l'union avec son
Fils Jésus Christ, notre Seigneur.

I Cor. X, 13. Dieu qui est fidèle ne souffrira pas que vous soyez tentés au-dessus
de vos forces.

(239) II Cor. I, 18. Dieu [en] est fidèle [garant], notre parole à vous adressée n'est
pas un « oui et non ».

Dans tous ces textes (II, 234-239), c'est le même mot « *pistas* » que nous avons
traduit par «fidèle»; il désigne clairement (sauf II. 239) (où nous nous sommes
rangés à une autre interprétation également possible) une disposition de Dieu rela-
tivement à ses propres engagements.

(240) Matt. VI, 3-4. Pour toi quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne
sache pas ce que fait ta main droite, afin que (on aumône soit dans le secret ; et
ton Père qui voit dans le secret te le rendra.

Matt. VI, 17-18. Pour toi. lorsque tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage ;
pour ne pas faire voir aux hommes que tu jeûnes, mais A ton Père qui est dans
le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra.

(241) Matt. VI 6. Pour toi, lorsque tu pries, entre dans ta chambre, et ta porte fer-
mée. prie ton Père qui est dans le secret ; et ton Père qui est dans le secret te le rendra,

Le Christ veut ici stigmatiser l'attitude des Pharisiens et décrit dans ce but l'atti-
tude contraire. Ces circonstances suggèrent d'atténuer une interprétation trop litté-
raire et rigoureuse de ces monitions réitérées. Il reste cependant que la prière, le
jeûne, l'aumône engagent le chrétien vis-à-vis de Dieu de telle manière que cet enga-
gement-là se suffit à lui-même, à l'exclusion de touj les autres qui sont marché de
dupe.

(242) Jo. VI. 57. Comme le Père qui m'a envoyé... (Cf. II, 164-168).

Marc XVI, 15. Allez par tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature.

Jo. XIV, 6. Qui me voit, voit mon Père.

Luc X. 16. Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous rejette, me rejette. Or celui qui me rejette, rejette aussi celui qui m'a envoyé.

En un sens. l'Eglise est au Christ (Marc et Luc), comme le Christ à son Père (Jean).

(245) Matt. XXV', 40. « En vérité je vous le dis, ce que vous avez fait à l'un de ces miens frères, l'un des plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (Cf. XXV, 4\$).

Il serait inopportun d'introduire ici tous les textes qui établissent l'unité mystique du Christ et de l'Eglise. Nous noterons simplement, du point de vue de l'engagement personnel, que S. Paul revendique d'une part son titre d'apôtre comme venant du Christ :

Gal. I, i. Paul, *apôtre*, non pas des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais *par Jésus Christ et Dieu le Père* qui l'a ressuscité des morts.

...et que d'autre part il s'accuse lui-même :

I Cor. XV, 9. *u* C'est la vérité. Je suis le moindre des apôtres. Je ne suis *pas seulement digne de porter le nom d'apôtre*. Car j'ai persécuté *l'Eglise de Dieu u*.

Ceci montre bien que les deux engagements vis-à-vis du Christ et vis-à-vis de l'Eglise n'en font qu'un puisque leurs qualifications se correspondent adéquatement.

(244) Matt. XVIII, 15-17- Et si ton frère a péché, reprends-le entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. Mais s'il n'écoute pas. prends avec toi encore une ou deux personnes, de façon que toute l'affaire soit terminée sur le dire de deux ou trois témoins. Mais s'il ne veut pas les entendre, parle à l'Eglise; s'il ne veut pas entendre, même l'Eglise, qu'il soit pour toi comme le gentil et le publicain.

Nous avons d'ailleurs vu (II, 79, So) que la communauté de foi est le fondement d'une unité spirituelle qui peut aller jusqu'à s'exprimer de manière sociale et juridique.

(245) Rom. IV, 19. [Promesse de Dieu à Abraham]. Sans être ébranlé dans sa fm, il considéra son corps devenu pour ainsi dire mort — il avait dans les cent ans — et le sein mortifié de Sara. Et pleinement assuré que, ce que [Dieu] a promis, il n le pouvoir de l'accomplir. (Cf. Heb. XI, 17-19).

La foi est ici demandée malgré les indices contraires. L'épreuve n'est cependant pas disproportionnée, parce qu'Abraham a déjà reçu de Dieu des marques évidentes de bienveillance.

D'ailleurs quand c'est Dieu qui éprouve, il garde la mesure :

I Cor. X. 13. Il ne vous est pas jusqu'ici survenu de tentation qui ne fût A la mesure de l'homme. Dieu, qui est fidèle, ne souffrira pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces. En même temps que la tentation, il préparera l'heureuse issue en vous donnant le pouvoir de supporter.

Quand nous disons que Dieu, lorsqu'il éprouve, garde la mesure, il faut l'entendre, conformément à ce dernier texte, en tenant compte de tous les éléments, aussi bien intérieurs qu'extérieurs. L'épreuve imposée par Dieu à Abraham, la mort ignominieuse de Jésus, dépassent évidemment la mesure, et semblent porter l'exigence divine à un paroxysme que ne vient tempérer aucun signe ; bien plus les circonstances extérieures se présentent comme humainement contradictoires à l'objet même de la foi. et constituent une sorte de signe à rebours : il faut s'engager, non seulement en l'absence de signe, mais *contre* le signe, ce qui semble rompre complètement l'harmonie entre l'engagement et le signe. Il faut cependant maintenir avec S. Paul qu'il n'y a pas de tentation qui ne soit à la mesure de l'homme ; c'est-à-dire que Dieu, lorsqu'il éprouve, garde la mesure. C'est qu'en effet l'appel de Dieu est à la fois intérieur et extérieur (N 9, P 1) : ce qui est vrai du premier appel l'est de tous les autres. Le signe peut bien être un miracle ; mais il peut également s'intérioriser, il peut être « Dieu sensible au cœur ». La foi peut être perçue par le croyant en telle manière que cette perception soit signe ; il ne s'agit d'ailleurs pas nécessairement d'une expérience affective, fruit d'une attitude réflexive, mais tout simplement de l'évidence objective du secours de Dieu : *u* Dieu prépare une heureuse issue » ; l'évidence de la motion divine se distingue de cette motion elle-même : puisque, la seconde conservant la même intensité, la première peut comporter des degrés bien différents. Cette évidence. toute intérieure, mérite d'être appelée signe au même titre qu'un prodige extérieur. Et si on restitue ainsi au mot signe son acception adéquate, il est bien vrai que Dieu non seulement n'excède pas la mesure mais qu'il s'en porte garant : c'est

en lui qu'est fondé l'équilibre entre l'engagement et le signe. I Cor. X, 13 est donc en harmonie avec :

Rom. IV» 18. [Abraham] n'est-il pas notre père devant celui auquel il a cru, espérant *contre* l'espérance même, de manière à devenir le père d'un grand nombre de peuples...

Heb. XI, 19. Dieu se disait-il [Abraham] peut tout et même ressusciter les morts Aussi rccouvra-t-il son fils comme en figure.

La contradiction dans le signe n'est pas contradiction pour la foi.

Mais de cette épreuve ménagée par Dieu, et toujours mesurée, au sens qui vient d'être précisé, on doit rapprocher le scandale ; il constitue lui aussi une épreuve parce qu'il soulève inopportunément une question qui ne se posait pas et qui peut être disproportionnée aux signes dont disposent les faibles. Et il constitue, de soi, une épreuve démesurée si on en juge par le châtement sans mesure que méritent ceux qui s'en rendent coupables :

Matt. XVIII, 6. «mais quiconque serait un sujet de scandale pour un seul de ces petits qui *croient* en moi, mieux vaudrait pour lui qu'on suspendit à son cou une meule d'Ane et qu'on le jetât dans la mer. »

(246) Matt. XII, 38-39. Alors quelques uns des scribes et des pharisiens lui adressèrent la parole, en disant : « Maître, nous voulons voir un signe de toi. » Il leur répondit : « Une génération mauvaise et adultère réclame un signe, et il ne lui sera donné d'autre signe que celui du prophète Jonas. » (Cf. Malt. XVI, 4).

(247) I Cor. X, 9. Ne tentons point le Seigneur comme firent certains d'entre eux qui périrent par les serpents.

Num. XXI, 5-6. Le peuple perdit patience dans ce chemin et il parla contre Dieu et contre Moïse : « Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Egypte, pour que nous mourions dans le désert ? Il n'y a point de pain, il n'y a point d'eau et notre Ame a pris en dégoût cette misérable nourriture. » Alors Yahweh envoya contre le peuple les serpents brûlants...

Matt. IV, 7. Jésus lui dit : « Il est écrit aussi : tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu »

Dcut. VI, 16. Vous ne tenterez point laweh votre Dieu comme vous l'avez tenté à Massah. (Sur ce dernier point Ex. XVII, 1-7. parallèle au texte Num. qu'on vient de citer).

Ps. XCIV, 8-9. N'endurcissez pas votre cœur comme A Mériba, comme à la journée de Massah dans le désert, où vos pères m'ont tenté, m'ont éprouvé, quoiqu'ils eussent vu mes œuvres.

Heb. III, 9. Quand vos pères, me tentèrent et me mirent à l'épreuve, alors que. quarante années durant, ils avaient vu mes œuvres.

S. Thomas explique (2-2. XCVIL 2) que tenter signifie : éprouver, faire l'expérience de, observer un comportement (sumere experimentum). L'épreuve est comme une interrogation concrète qui n'a de sens que si elle répond à un doute au moins possible. Celui qui ne connaît pas encore Dieu, ou celui qui doit franchir un degré dans la connaissance de Dieu, ont normalement droit à un signe : Dieu offre alors de lui-même l'a expérience cruciale » le concernant lui-même et introduisant la foi. Mais celui qui croit ne peut instituer une expérience destinée à appuyer sa foi ; le croyant qui agirait ainsi admettrait en effet, pour le moins, la possibilité d'un doute concernant l'objet de sa propre foi : la foi étant une adhésion certaine (I, 8) cl ferme (II, 179-185). c'est là pécher contre la foi. Autrement dit. Dieu a déjà fait ses preuves vis A vis du croyant ; une nouvelle mise en demeure adressée à Dieu est un manque de confiance · c'est cela qui est « tenter Dieu ». Mais le croyant peut demander un signe pour l'utilité d'autrui.

(24X1 Jo. VI, *28-29. Ils [ceux qui avaient bénéficié de la première multiplication des pains] lui dirent* donc : « Que devons-nous faire pour procurer les œuvre* de Dieu ? » Jésus répondit et leur dit : « L'œuvre (*ergon*) de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé, n

I Thcss. I, 3. ...l'œuvre (*ergon*) de votre foi. le labeur (*kopos*) de votre charité et la constance de votre espérance... (II, 18S).

Dans ce second texte, *ergon* est généralement entendu d'une œuvre extérieure ; mais celle-ci est déjà signifiée dans son extériorité d'une manière plus expressive par le mot *kopo** : labeur, fardeau onéreux, qui est attribué à la charité. D'autre part S. Paul n'a certainement ni oublié ni renié la doctrine de l'Épître aux Romains

Γθ

Jt

4°

NOTES DU CHAPITRE II

L'acception en intériorité n'est donc pas exclue ; l'œuvre par antonomase, c'est votre foi : de celle-là découle l'agir visible, qui n'a précisément de valeur que pour autant qu'il procède de la foi.

(249, Jo. V, 36. « mais j'ai un témoignage plus grand que celui de Jean: car les œuvres que mon Père m'a données à accomplir, les œuvres mêmes que je fais rendent pour moi témoignage que le Père m'a envoyé... 38. vous n'avez pas même la parole (du Père] demeurant en vous, puisque vous ne croyez pas en celui qu'il a envoyé.

Jo. X. 25-26. Jésus lui répondit : « Je vous l'ai dit et vous ne croyez pas : les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage, mais vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis.

(*5<ü Jo. XIV, 12. En vérité, en vérité je vous [le] dis : celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais et il en fera de plus grandes, car je m'en vais vers le Père.

Act. III, 15-16. Vous avez fait mourir l'auteur de la vie que Dieu a ressuscité de» morts : nous en sommes tous témoins. C'est à cause de la foi reçue de lui que son nom a raffermi l'homme que vous voyez et connaissez ; c'est la foi qui vient de lui qui a opéré devant vous cette parfaite guérison.

(251) Jac. II, 26. De même que le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte.

(252) Jac. II, 14. Que sert-il, mes frères, à un homme de dire qu'il a la foi n'a pas les œuvres ? Est-ce que cette foi pourra le sauver ? (et tout le passage IL U-îô).

(253) Jac. II, 21-22. Abraham notre père ne fût-il pas justifié par les œuvres lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres, et que par les œuvres la foi fut rendue parfaite.

Au contraire les œuvres dont parle S. Paul (Rom. III, 21 — IV, 7) et qu'il oppose à la foi ne sont pas les œuvres de la foi. Notamment pour Abraham, elles consistent en la circoncision et non en l'immolation d'Isaac.

(254) Marc XVI. u. Enfin il se manifeste aux Onze eux-mêmes pendant qu'il était à table, et il leur reprocha leur infidélité et la dureté de leur cœur, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité des morts.

Luc XXIV, 25. Et il leur dit (Jésus aux disciples d'Emmaüs) : « Que vous êtes peu clairvoyants, et que votre cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes !... »

(255) Matt. XIV, 30-31. Mais voyant le vent violent, il eut peur, et comme il commençait à enfoncer, il fit un cri disant : a Seigneur, sauve-moi ! n Aussitôt Jésus ayant étendu la main, le saisit et lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu doute ? o

(256) Matt. XVI. 8. Jésus, connaissant [leurs pensées], dit a Pourquoi raisonnez-vous en vous-mêmes hommes de peu de foi parce que vous n'avez pas de pains?... (Jésus rappelle ensuite les deux multiplications miraculeuses).

(257) Marc IV. 38-40 [Tempête apaisée]. « Maître, tu ne te soucies pas de ce que nous périssons ? » Et s'étant éveillé, il commanda au vent et dit à la mer : « Silence f Tais-toi ! » Et le vent s'abattit, et il se fit un grand calme. Et il leur dit : u Pourquoi êtes-vous peureux ? N'avez-vous pas encore de foi ? »

(258) Matt. XIII, 58. Et Jésus ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur incrédulité. (Cf. II, 38. 370).

(259) Matt. XVII, 19-20. Les disciples n'ont pu guérir un lunatique. Alors les disciples s'étant approchés de Jésus à l'écart, lui dirent : « Pourquoi n'avons-nous pas pu le chasser ? » Il leur dit : « A cause de votre peu de foi ; car en vérité je vous le dis, si vous aviez la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Va t'en d'ici là bas ! et elle irait, et rien ne vous serait impossible, n

(260) Matt. VII, 21. Ce n'est pas quiconque dit : Seigneur. Seigneur, qui entrera dans le royaume des deux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les deux.

D'une manière générale la foi est louée par le Christ du fait qu'il attribue explicitement à cette vertu les miracles qu'elle lui permet d'accomplir : Matt. IX, 21-22 ; IX. 28-30 ; Marc II, 4 ; Vu. 29 ; X, 47 ; Luc VII, 50 ; XVII. tS — ou bien encore parce qu'il récompense d'une manière évidente un acte de foi singulier : Luc V. 5 (oêche miraculeuse) — ou enfin promet une telle récompense: Marc XVI. 17-18; Jo. XIV. 12.

On peut rappeler également que toute la vue paulinienne de la justification pu

lu foi souligne l'excellence de cette vertu ; et que l'apôtre désigne le combat de la foi comme étant le *hou* combat : I Tim. VI, 11.; II Tim. IV, 7. (II, 267).

Mais on rencontre également des louanges explicites de la foi :

Matt. MIL 10. Or Jésus entendant (le centurion] (ut dans l'admiration et dit à ceux qui suivaient : h En vérité je vous le dis : je n'ai trouvé autant de foi chez personne en Israël ».

Matt. XV. 27-28. Mais elle dit : « Voire ! Seigneur ! car les petits chiens mangent bien des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » Alors Jésus répondit et lui dit : « O femme, ta foi est grande ; qu'il te soit fait comme tu veux. » Et sa fille fut guérie à partir de ce moment.

Matt. XVI, 17. Répondant Jésus lui dit: a Tu es bienheureux, Simon Bariona. car cr n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. »

La béatitude de Simon est très précisément attachée à la manière dont il connaît qui est celle de la foi.

Jo. XX. 29. Jésus lui dit [λ Thomas] : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ? bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. »

Heb. XI. est tout entier un éloge de la foi. Il en énumère les œuvres dans l'ancien testament (3-31) puis en présente une récapitulation abstraite (32-40).

Et l'on voit que, dans aucun de ces cas, la louange de Jésus ne saurait être séparée du miracle que la foi obtient comme sa récompense immédiate.

(261) Matt. VII, 24, 26. Quiconque donc écoute les paroles que je viens de prononcer, et les met en pratique, ressemble à un homme prudent, qui a bâti sa maison sur la pierre. 26. Et quiconque entend les paroles que je viens de prononcer et ne les met pas en pratique, ressemble à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable (Cf. Luc VI, 47-49).

(202) Luc XXII, 32. « Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas ; et toi quand tu seras revenu affermis tes frères. »

(263) Jo. XXI, 7. Le disciple que Jésus aimait dit donc à Pierre : « C'est le Seigneur ! » Simon Pierre, donc, l'entendant dire que c'était le Seigneur, se ceignit le sarrau. car il était nu, et se jeta dans la mer.

Jo. XX, 4-6. Or tous deux couraient ensemble, et l'autre disciple courut plus vite que Pierre, et il vint le premier au tombeau, et en se penchant il voit les bandelettes gisantes ; cependant *il n'entra pas*. Simon Pierre arrive donc aussi à sa suite, et *il entra* dans le tombeau...

(264) Matt. VIII. 2-3. Et voici qu'un lépreux s'étant approché se prosternait devant lui disant : « Seigneur si tu veux tu peux me purifier. » Et étendant la main, il le toucha, disant : a Je le veux, sois purifié. »

Matt. VIII, 10. 13. Or Jésus entendant ces paroles [du centurion] fut dans l'admiration et dit A ceux qui suivaient : En vérité je vous le dis ; je n'ai trouvé autant de foi chez personne en Israël ». 13. Et Jésus dit au centurion : u Va qu'il te soit fait selon que tu as cru. » Et le serviteur fut guéri A cette heure-là.

On sait combien de miracles relate l'Evangile. Nous ne nous y attardons pas.

(265) Marc IL 5 Jésus voyant leur foi dit au paralytique : « Fils tes péchés sont remis ». 10. Or afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a l'autorité sur la terre de remettre les péchés, — s'adressant au paralytique — « je te le dis, lève-toi. prends ton grabat et retire-toi dans ta maison. »

(260) Act. XIV. 7-8. Il y avait à Lystrcs un homme perclus des jambes et qui se tenait assis, car il était boiteux de naissance et n'avait jamais marché. Il écoutait Paul parler : et Paul ayant arrêté les yeux sur lui et votant qu'il avait la foi pour être guéri, dit d'une voix forte : « Lève-toi droit sur tes pieds ». Aussitôt il bondit et il marchait.

Jac. V, 14-15. Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise. et que ceux-ci prient pour lui en Poignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi (*é ruké tés pisteôs*) sauvera le malade et le Seigneur le rétablira. et s'il a commis des péchés ils lui seront pardonnés.

(267) I Tim. VT. ii. Poursuis, en revanche, justice, piété, foi. charité, patience, douceur. Combats le bon combat (*agôna*) de la foi.

H Tim. IV. 7. J'ai combattu le bon combat (*agôna*). J'ai accompli ma course jusqu'au bout. J'ai gardé la foi.

(268) Philip. I. 29-30. Il vous a été donné, par rapport au Christ, non seulement

de croire en lui. mais encore de souffrir pour lui, engagés que vous êtes dans le même combat (*agâna*) que vous vîtes jadis en ma personne et que vous entendez maintenant raconter de moi.

Matt. XXIV, 9. Alors ils vous livreront à la torture et ils vous tueront et vous serez hais de toutes les nations à cause de mon nom.

(269) Philip. I, 27. Seulement que votre manière de vivre soit signe de l'Evangile du Christ. Soit qu'allant chez vous je vous vois ou qu'absent j'entende parler de vous, je veux vous trouver fermes dans un même esprit, luttant (sumitMountez) d'un coeur unanime pour la foi en l'Evangile.

Jude 3. Je me suis vu dans la nécessité de vous adresser cette lettre pour vous exhorter A combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes.

(270) I Tim. I, 15-19. Telle est la recommandation que je t'adresse, Timothée, mon enfant, me référant aux prophéties faites jadis à ton sujet. Il importe qu'à leur lumière tu combattes le bon combat (*strateian*) dans la foi et la pureté de conscience. *agfln* signifie toujours (Kittel I, 136-139), au contraire de *strateuô*, une lutte dans laquelle on peut certes être actif (martyr par exemple) mais de laquelle on n'a pas ^initiative. Ceci recoupe la distinction entre épreuve et preuve, appuyée sur les textes déjà cités.

(271) Jac. I, 2-3. Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves toutes sortes qui tombent sur vous ; sachant que l'épreuve (*dokimion*) de notre foi produit la patience.

(272) I Pet. I. 7. afin que l'épreuve (*dokimion*) de votre foi beaucoup plus précieuse que l'or périssable que l'on ne laisse pourtant pas d'éprouver par le feu, vous soit un sujet de louange de gloire et d'honneur lorsque se manifestera Jésus Christ.

(273) I Jo. V, 4-5. Et ses commandements ne sont pas pénibles parce que tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde ; et la victoire qui a vaincu le monde c'est notre foi. Oui est celui qui est vainqueur du monde sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ?

(274) Matt. IV', 10. Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne rendras de culte qu'à lui seul. »

(275) Matt. IV. ri..Alors le diable le laisse.

La foi doit atteindre et rendre efficace par connaturalilé une présence que le Christ possédait par nature et rendait efficace par son bon plaisir. A ceci près, qui est d'ailleurs considérable, la foi est victorieuse du monde comme le Christ triomphe de la tentation. C'est un nouvel aspect de la foi comme principe d'identification au Christ (Cf. II. 203-208, 227).

(276) Act. I, 22 Il faut donc que parmi les hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous... il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection.

Act. IV, 33. Avec beaucoup de force les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Sauveur Jésus... (Cf. Act. H. 32 ; XIII. 33).

Rom. VI. 5. Car si nous lui avons été unis par la ressemblance de sa mort, nous devons l'être aussi par celle de sa résurrection (Cf. Philip. III, 10-fi).

A l'égard d'une croyance et non d'un pur fait, le prophète a. lui aussi, la foi (Cf. IV, 494).

(277) Matt. XIV, 32-33. [Pierre affermi sur les floisj. Et lorsqu'ils (Jésus et Pierre) furent montés dans la barque, le vent s'abattit. Or ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui en disant : « Vraiment lu es Fils de Dieu ».

Matt. XVI, 16. Simon Pierre répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

Jo XI, 27. [Marthe] lui dit : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ» I- Fils de Dieu qui vient dans le monde. »

Cf. Act. III, 16; XX, 2t ; XXIV, 24 où la foi en Jésus, recouvre foi en sa personne et en sa puissance bienfaisante physique et morale.

(27K) Matt 1, ai. [L'Ange A Joseph : Marie] enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus car il sauvera son peuple de leuis péchés.

Act. IV. 11-12. «Ce Jésus est la pierre rej-itév par vous de l'édifice, qui est devenu la pierre angulaire. Et le salut n'est en rucun autre ; car il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés. »

I Tim. I 15. C'est une parole digne de foi et méritant une entière créance à savon que le Christ Jésus est venu en ce monde sauver les pécheurs. Je suis le premier d'entre eux.

Cf. Rom. V, 9-10 ; II Cor, XII, 9 ; II Pet. I, 16.

(279) Matt. X, 32-33. Quiconque donc me confessera (*homologêseĩ*) devant leĩ hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est dans les deux ; mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est dans les deux.

Marc VIII, 38. Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.

Act. XIV, 3. [Paul et Barnabé] firent néanmoins [à Iconium] un assez long séjour, pariant avec assurance, appuyés par le Seigneur qui rendait témoignage à la parole de sa grâce, par les prodiges et les miracles qu'il leur donnait de faire.

Rom. 1, 9. Dieu que je sers, en mon esprit dans l'évangile de son Fils, m'est témoin (*maflus*) de la façon dont je fais toujours mémoire de vous...

(287) Jo. V, 31-32. « Si c'est moi qui me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas véridique ; c'est un autre qui me rend témoignage, et je saie que le témoignage qu'il me rend est véridique. »

(281) Jo. V, 36-37. « Mais j'ai un témoignage plus grand que celui de Jean ; car les œuvres que mon Père m'a données à accomplir, les œuvres mêmes que je fais rendent pour moi témoignage que le Père m'a envoyé et le Père qui m'a envoyé, lui-même me rend témoignage.

(252) Jo. X, 25. Jésus leur répondit : « Je vous l'ai dit [que je suis le Christ], et vous ne me croyez pas ; les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage ; 26. mais vous ne me croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis... »

Act. II, 22. Enfants d'Israël, écoutez ces paroles. Jésus de Nazareth, cet homme à qui Dieu a rendu témoignage (andra *apodedeigtenon*) pour vous par les prodiges, les miracles et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous.

(253) Jo. XV, 26. « Lorsqu'il sera venu, le Défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de la vérité qui procède du Père, il rendra témoignage à mon endroit. »

(284) I Jo. V, 1. Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu ; et quiconque aime celui qui l'a engendré, aime aussi celui qui est né de lui.

(285) I Tim. VI, 13. En présence de Dieu qui donne la vie à tout et devant le Christ Jésus qui a rendu témoignage sous Ponce Pilate 14 je t'adjure de garder le commandement, sans tache ni reproche, jusqu'à la manifestation de notre Seigneur Jésus Christ.

(286) Jo. XVIII, 37. ...Je suis né pour ceci, et je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité ; quiconque procède de la vérité écoute ma voix. »

(287) Jo. III, 12. « Si je vous ai dit les choses terrestres et que vous ne croyez pas, comment croirez-vous si je vous dis les choses célestes ? »

Jo. III, 31-32. « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre appartient à la terre et parle [à la façon] de la terre. Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu, et nul ne reçoit son témoignage. »

Jo. I, 18. Personne n'a jamais vu Dieu : un Dieu fils unique étant dans le sein de [son] Père, lui-même a parlé.

Jo VI, 4b. « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est assis auprès de Dieu, celui-là a vu le Père. »

Jo. VIII, 38. « Ce que j'ai vu auprès de mon Père, je le dis. »

Jo. VIII, 49. Jésus répondit : « Je ne suis pas possédé d'un démon, mais j'honore mon Père, et vous me traitez avec mépris. »

Heb. I, 1-2. Dieu jadis à maintes reprises et sous diverses formes a parlé à nos pères par les prophètes. En ces temps-ci qui sont les derniers, il nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde.

(288) Col. I, 15.

(289) Apoc. I, 5. [A vous grâce et paix] de par Jésus Christ le Témoin, le Fidèle (*ho martus, ho pistos*). le Premier né des morts et le Chef des rois de la terre.

(Même expression Apoc. III, 14 ; Cf. XIX, 11).

(290) Apoc. XIX, n. Et je vis que le ciel s'était ouvert, et voici un cheval blanc, et Celui qui était assis sur lui est appelé Fidèle et Véridique, et c'est dans la justice qu'il juge et fait la guerre.

(291) Jo. XIV, 6.

(292) Heb. III, 2. [Jésus) est fidèle (*pistos*) h celui qui l'a établi, comme Moïse aussi le fût dans toute sa maison.

Heb. III. 5-6. Moïse, lui. «fut fidèle dans toute la maison » de Dieu, comme un serviteur et en rendant témoignage de tout ce qu'il avait charge de dire. Mais le Christ, c'est en qualité de Fils et sur toute la maison de Dieu.

(*03) J°- V, 3*<P- Si c'est moi que me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas véridique. C'est un autre qui me rend témoignage et je sais que son témoignage est véridique.

(294) Jo. XIV, n. «Croyez m'en, je suis en le Père et le Père est en moi»..

Jo. X, 37-38. « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, si vous ne me croyez pas. croyez en mes œuvres, afin que vous sachiez et connaissiez que mon Père est en moi et que je suis dans mon Père (Cf. Jo. V, 36, II, 281).

(295) J°- VIH, 28-30. Jésus donc leur dit : « Quand vous aurez dressé en haut le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que je suis et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle de ces choses selon que mon Père m'a enseigné. Et celui qui m'a envoyé est avec moi : il ne m'a pas laissé seul car je fais toujours ce qui lui plaît. » Comme il parlait ainsi beaucoup crurent en lui (Cf. Jo. VIII 17-28 ; VIII. 42 ; XIV, ic).

(296) Jo. VIH, 16-17. n Et si je juge, mon jugement à moi est véritable, parce que je ne suis pas seul, ayant avec moi le Père qui m'a envoyé. Il est écrit dans votre propre loi que le témoignage de deux hommes est vrai ».

(297) Jo. VIII, 18. «C'est moi qui me rends témoignage à moi-même, et [mon] Père qui m'a envoyé me rend témoignage ».

(298) Jo. VIII, 14. Jésus répondit et leur dit : « Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais, tandis que vous ne savez pas d'où je viens et où je vais.

(299) Jo. II, 22. (19 « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. ») Lors donc qu'il fut ressuscité d'entre les morts, ses disciples se souvinrent de ce qu'il avait dit, et ils crurent à l'Écriture et à la parole qu'avait dite Jésus.

Marc XVI, 7. Mais allez [Un ange s'adressant aux saintes femmes], dites à ses disciples* et à Pierre : « Il vous précède en Galilée ; là vous le verrez comme il vous l'a dit. »

Luc XXIV, 6-8. « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit étant encore en Galilée, au sujet du Fils de l'homme ; qu'il doit être livré entre les mains d'hommes pécheurs, et être crucifié et ressusciter le troisième jour. » Et elles se souvinrent de ses paroles

(300) Luc XXII, 67. « Si tu es le Christ, dis-le nous. » Il leur dit : « Si je vous le dis. vous ne croirez pas... n

Luc XXII, 70. Tous dirent alors : « Tu es donc le Fils de Dieu ? » Lui leur dit : « Vous dites que je le suis. »

Jo. XXVIII. 37. Pilate donc lui dit: «Alors tu es roi tout de même?» Jésus répondit : « Tu le dis ; je suis roi... »

(301) Jo. XL 15. « Lazare est mort et je me réjouis à cause de vous afin que vous croyiez, de n'avoir pas été là... »

(302) Matt. X. 32-33. Et Marc VIII, 38; Cf. IL 279.

Apoc. III. 5. Le Victorieux, celui-là s'enveloppe de vêtements blancs, et jamais je n'effacerai son nom du livre de la vie. et je confesserai son nom en face de mon Père et en face de ses anges.

(303) Luc I. 41. Or il arriva, lorsqu'Elisabeth entendit la salutation de Marie, que l'enfant tressaillit dans son sein...

Jo. I, 6-8. U y eut un homme, envoyé de Dieu, son nom était Jean ; il vint pour le témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Non qu'il fut, lui. la lumière, mais afin qu'il rendit témoignage à la lumière.

Jo. I, 15. Jean lui (il s'agit du Verbe incarné) rend témoignage et s'écrie disant : « C'était de lui que je disais : celui qui vient après moi a passé devant moi, car il était avant moi. »

(304) Jo. I. 32-34. Et Jean rendit témoignage disant : « J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe et il est demeuré sur lui ; et pour moi je ne le connaissais pas ; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint. Et c'est bien ce que j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est l'élu de Dieu.

jl?

DE LA PAGE 84 A LA PAGE 85

05) Matt. XL 7-10. Qu'ctes-voue aller voir? [au désert]... Un prophète? Oui, je vous k dis rt plus qu'un prophète...

(306) Matt. XL n» En vérité je vous le dis. il n'a été suscité parmi les fils de h femme personne de plus grand que Jean le Baptiste, mais le moindre dans le royaume des cieux est plus grand que lui.

Ceci ne diminue pas Jean (qui est certainement dans le royaume) mais compare son rôle de Précurseur et par conséquent son témoignage à la situation meilleure des enfants de Dieu (Cf. V, 39).

(307) CL II, 231, 232. 277. Les textes cités dans ces notes mettaient en lumière un attachement personnel au Christ ; la plupart affirment également un témoignage. Notamment Jo. XI, 27 (II, 277).

(308) Jo. XV, 27. ...et vous-nicmes vous êtes des témoins puisque vous êtes avec moi dès l'origine. »

Le rapport des disciples, témoins de Jésus, et de Jésus est, proportionnellement semblable à celui de l'Esprit et de Jésus ; on doit comprendre ce verset par celui qui le précède :

Jo. XV, 26. Lorsque sera venu le Défenseur, que je vous enverrai d'auprès le Père, l'Esprit de la vérité qui procède du Père, il rendra témoignage à mon endroit ; et vous-meme...

L'Esprit est le suprême témoignage en faveur de Jésus : témoignage de gloire (Jo. XVI, 14. Celui-là (l'Esprit) me glorifiera, car il prendra du mien et vous le fera connaître) ; témoignage vivant dans les membres du Christ. (Rom. VIIï, 15 ; Gal. IV, 6. L'Esprit d'adoption fait crier Abba Pater). Et s'il en est ainsi, c'est que l'Esprit est avec Jésus dès l'origine. Nous avons vu en effet (IL àoS) que l'Esprit est l'esprit de Jésus ; et nous pouvons observer que chaque grande étape de la vie terrestre de Jésus est marquée par une manifestation de l'Esprit : Conception de Jésus : Luc I, 35 ; Baptême de Jésus : Marc I, 10 ; Tentation de Jésus : Matt. IV, 1. Alors Jésus fut conduit (Marc I, 12 : « poussé ») au désert pour y être tenté par le diable. L'Esprit est à chaque « commencement » parce qu'étant l'Esprit de Jésus il est avec Jésus dès le commencement. C'est pour cela qu'il témoigne de Jésus : telle est l'économie du témoignage, envisagé au point de vue de la temporalité ; aussi la retrouvons-nous entre Jésus et scs témoins humains.

Luc XXIV, 48. « Vous êtes témoins de ces choses » [Jésus à ses apôtres].
Art. X, 40-43. Mais Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, h nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts. Et il nous a commandé de prêcher au peuple et d'attester... Tous les prophètes rendent de lui ce témoignage que tout homme qui croit en lui reçoit par son nom la rémission de ses péchés.

On peut ajouter que Jésus lui-même a choisi les Douze, ses témoins :
Jo. VI, 70. « N'est-re pas moi qui vous ai choisis [tous] les Douze?»» (Cf. Luc VI. tjh

Jo. XV, 16. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis. N'est pas témoin qui veut.

(309) Apoc. I. 9. Moi, Jean, votre frère et associé dans la tribulation et la royauté et la patience en Jésus, je me suis trouvé dans l'île qui est appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus.

Apoc. XX, 4. ...et je vis les Ames de ceux qui avaient été frappés de ln hache à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu.

(310) Apoc. XIX, 10. Et je tombai devant scs pieds pour me prosterner devant lui [Il s'agit de Jean en présence d'un ange]. Et il me dit : « Non. prends garde, je suis ton compagnon de service [à toi] et à tes frères qui ont le témoignage de lésus : prosterne-toi devant Dieu. »

Car l'esprit de prophétie est le témoignage de Jésus.
(311) Jésus témoigne aussi bien par le fait qu'il y en ait qui témoignent pour lui que par la crovance qu'il leur inspire. Nous avons déjà indiqué que le témoignage objectif comporte cette double nuance.

(312) Marc XIII, 11. Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous pré-occupez pas de ce que vous aurez à dire ; mais dites ce qui vous sera donné à ce moment-là ; car ce n'est plus vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint.

Luc XXI, 12-15. Mais avant tout cela ils vous persécuteront.... cela finira pour

vous par le témoignage. Prenez donc la résolution de ne point vous exercer vous-mêmes à vous défendre, car moi-même je vous donnerai un langage et une sagesse à laquelle ne pourront ni résister ni contredire tous vos adversaires.

Matt. V, 16. Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.

(313) Jo. IH. 33. Celui qui a accepté son témoignage [témoignage de Jésus qui est « venu d'en haut »] a signé de son sceau que Dieu est véridique.

Ce qu'explique : Jo. III, 36. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie.

C'est un aspect essentiel du message contenu dans l'Evangile de S. Jean : un homme revendique pour lui, sur son propre témoignage, une foi salvatrice qui n'est due qu'à Dieu.

Heb. XII, 1-2. Puisque nous sommes entourés, nous aussi, d'une pareille nuée de témoins, rejetons tout ce qui nous alourdit... Gardons les yeux fixés sur l'auteur et le consommateur de notre foi, Jésus, lui qui, délaissant la joie... (Philip. II, 6).

Ces témoins, dont le chapitre précédent fait l'énumération élogieuse et détaillée, appartiennent à l'ancienne alliance, puisque :

Heb. XI, 39-40. Et tous, autant qu'ils sont, encore que leur foi ait été louée, ils n'ont pas obtenu l'effet de la promesse. C'est que Dieu s'était proposé un dessein plus favorable à notre égard et qu'il ne voulait pas qu'ils fussent rendus parfaits sans nous.

L'effet de la promesse ne s'obtient que par le Christ. Ces témoins nous apportent donc bien le témoignage de Dieu, à savoir celui de sa promesse, mais ce témoignage comme cette promesse ne sont achevés, ne prennent par conséquent leur sens et leur efficacité, que dans le Christ.

(314) I Cor. XV, 14-15. Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication n'a plus d'objet. Votre foi de même devient sans objet. Bien plus, il se trouve que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu. Nous avons témoigné qu'il a ressuscité le Christ alors qu'il ne l'a pas ressuscité...

Jo. I. 19-36. Et voici quel fut le témoignage de Jean... (Procède d'une manière catégorique, par affirmation et négation).

Jo. X, 41-42. Beaucoup vinrent à lui [Jésus] et ils disaient : « Jean n'a fait aucun miracle, mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai ». Et beaucoup crurent en lui en cet endroit.

C'est le caractère concret du témoignage de Jean, qui est le motif déterminant de la conversion de ceux qui l'écoutent.

Dans l'Evangile de l'enfance, Joseph, les Mages, doivent croire à des faits exprimés sensiblement, dont la *signification* leur est attestée par révélation intérieure ou extérieure.

(315) II Cor. V, 7-8. Nous vivons sous le régime de la foi et non pas sous celui de la claire vue. Aussi avons-nous bon courage et préférons-nous sortir de ce corps pour aller vivre avec le Seigneur.

(316) Jo. VIII, 38 Ce que j'ai vu auprès de mon Père, je le dis. (Cf. II, 287).

(317) Jo. III» 34-35. « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre appartient à la terre et parle à la façon de la terre. Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu. et personne n'accepte son témoignage. »

Jo. I. 32-34 (II. 304) où on remarquera trois incidences du mot « voir » : le témoignage de Jean est essentiellement lié à cette vision.

(318) Jo. XIX, 35. Et celui qui a vu a rendu témoignage — et son témoignage est véridique, et Celui-là sait qu'il dit la vérité — afin que vous croyiez.

(319) Jo. I. 27. « ...et vous-mêmes, vous êtes des témoins, puisque vous êtes avec moi dès l'origine. »

Tout le temps de la vie apostolique de Jésus était « présent » aux apôtres.

(320) Act. I. 21-22. Il faut donc que parmi les hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous, à partir du baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection.

(321) Act. X, 43 ; II. 308.

(322) Jo. XX. 25. « Si je ne vois dans ses mains l'empreinte des clous, et si je ne mets mon doigt à la place des clous et ma main dans son côté, je ne croirai pas ».

(323) Jo. XX 28-29. Thomas répondit et lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu » Jésus lui dit : « Parce que tu m'as vu tu as cru ? heureux ceux qui n'ont pas vu et

(3*4) J°- XIV. 28. << << << << << λ, _____

« Grand » peut être pris en un sens analogique : applicable au **mystère trinitaire**.

(325) Act. IV, 33. Avec beaucoup de force les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Sauveur Jésus, et une grande grâce était sur eux tous.

Act. VIII, 25. Quant à eux, après avoir rendu témoignage et prêché la parole du Seigneur, ils retournèrent à Jérusalem en annonçant la bonne nouvelle dans plusieurs villages des Samaritains.

(jjô) Act. XXIII, it. La nuit suivante le Seigneur apparut à Paul et lui dît - « Courage ! de même que tu as rendu témoignage de moi dans Jérusalem, il faut aussi que tu me rendes témoignage dans Rome, n

(327) Luc X\ II, 10. Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous aura été ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles.

(32S) Act. XIX, 20. ...tant la parole du Seigneur s’étendait avec force et se montrait puissante.

(329) I Cor. II, 5. Il fallait que votre foi soit fondée sur la force de Dieu et non sur la sagesse des hommes.

II Tim. II, 9. ...cet évangile pour lequel je souffre jusqu’à porter des chaînes comme un malfaiteur. Mais la parole de Dieu n’est pas enchaînée.

(330) I Thess. II, 13. ...nous ne cessons de rendre grâces [de ce que] vous avez reçu [notre prédication] non point comme une parole humaine, mais ce qu’elle est effectivement, comme la parole de Dieu. La voici au surplus qui déploie sa puissance en vous les fidèles.

(331) U Cor. IV, 13. Mais possédant le même esprit de foi dont il est écrit : « J’ai cru, c’est pourquoi j’ai parlé » nous aussi nous croyons c’est pour cela que nous parlons.

(332) Act. IV, 19-20. Pierre et Jean leur (il s’agit des Anciens et des Scribes) répondirent ; <(Jugez s’il est juste devant Dieu de vous ebéir plutôt qu’à Dieu. Pour nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. »

(333) Apoc. VI, 9. Et quand il ouvrit le cinquième sceau, je vis en dessous de l’autel les âmes de ceux qui avaient été égorgés à cause de la parole de Dieu et à cause du témoignage qu’ils avaient. (Cf. Apoc. XIX, 10 : II, 310).

(334) Rom. I, 16. Car je n’en rougis pas de l’Evangile. Il est une force divine pour le salut de quiconque croit.

(335) Act. I, 8. Mais lorsque le Saint Esprit descendra sur vous, vous serez revêtus de force et vous me rendrez témoignage à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu’aux extrémités de la terre.

(336) Luc I, 79. (Tu [Jean Baptiste] marcheras devant la face du Seigneur)... pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l’ombre de la mort.

Luc II, 9. Et un ange du Seigneur parut près d’eux (les bergers) et la gloire du Seigneur les enveloppa de lumière.

Luc II, 32. (Mes yeux ont vu ton salut)... lumière pour éclairer les nations et gloire de ton peuple Israël.

(337) I J°- L 5. Le message qu’il nous a fait entendre cl que nous vous annonçons à notre tour, c’est que Dieu est lumière et qu’il n’y a point en lui de ténèbres.

(338) Eph. V, 8. Jadis vous étiez ténèbres, mais vous voici devenus lumière dans le Seigneur. Vivez donc en fils de lumière. (II, 203).

Philip. IL 15. [Soyez] d’irréprochables enfants de Dieu au sein d’une génération mauvaise et corrompue au milieu de laquelle vous apparaîtrez comme des flambeaux dans le monde retenant la parole de vie.

Jac. I, i8. De sa propre volonté, il vous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous soyons comme les prémices de sa créature.

(339) Matt. V, 14-16. Vous êtes la lumière du monde. Une ville placée au sommet d’une montagne ne peut être cachée ; et si l’on allume une lampe on ne la place pas sous le boisseau, mais sur le chandelier et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Que votre lumière luise ainsi devant les hommes afin qu’ils voient vos bonnes Œuvres, et qu’ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.

(34°) Jo. XII» 42-43. Toutefois même parmi les chefs, beaucoup crurent en lui, mais à cause des pharisiens ils ne l’avouaient pas de peur d’être exclus de la synagogue. car ils préférèrent les honneurs rendus par les hommes à l’honneur qui vient de Dieu.

(341) Rom. X, 8-ro. La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, c’est-à-dire la parole de la foi que nous prêchons. Parce que si tu confesses de bouche

que Jésus est le Seigneur et si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car par la foi du cœur l'on parvient à la justice et par la confession de la bouche au salut.

(342) Act. V, 41. Les apôtres sortirent du Sanhédrin, joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus.

(343) Matt. V, n. Bienheureux serez-vous quand on vous insultera et persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi.

44) Apoc. VI. 9 (II. 333) ; Apoc. XX. 4 (II. 309).

(345) II Cor. VII, 4. Je suis rempli de consolation. Je surabonde de joie au milieu de toutes mes épreuves. (II, 342. 343). (Cf. II, 127).

(346) Act. XX. 24. ...je n'attache pour moi-même aucun prix à la vie. pourvu que je consume ma course et que j'accomplisse le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus, d'annoncer la bonne nouvelle de la grâce de Dieu.

(347) I Cor. IV. i. 2. Vous devez donc voir en nous des serviteurs du Christ, des dispensateurs des mystères dt. Dieu. En tin de compte, ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles.

(34\$) I Cor. IX. 16-17. Car de la prédication elle-même de l'évangile, je ne saurais tirer gloire. C'est une obligation pour moi. Malheur à moi si je ne prêche pas l'évangile ! Si je le faisais spontanément, j'aurais droit A une récompense. Si au contraire, je le fais par ordre, je ne fais que remplir mon office.

(349) Ū Cor. m» 5*6. ...notre capacité vient de Dieu. C'est lui qui nous a rendus capables d'être les ministres d'une nouvelle alliance, qui n'est pas une alliance de la lettre mais de l'Esprit.

(35°) Philip. I. 17-18. Ceux qu'anime l'esprit de parti annoncent le Christ pour des motifs qui ne sont pas purs, avec la pensée d'être désagréables au prisonnier que je suis. Mais quoi ! une seule chose compte et c'est que d'une manière comme de l'autre, avec des arrières-pensées ou avec sincérité, le Christ est annoncé.

(3s1) Luc XVIII. 7-8. u Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit, alors qu'il se montre patient à leur sujet ? Je vous dis qu'il leur fera justice promptement. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »

r11

(352) I Thess. III. (Tout ce chapitre n'est qu'un épanchement de la sollicitude de Paul pour les Thessaloniens).

5. C'est pourquoi moi aussi, n'y tenant plus, j'ai envoyé pour avoir des nouvelles de votre foi... 6. Mais voici que Timothée nous est revenu de chez vous. II nous a rapporté de bonnes nouvelles de votre foi et de votre charité... 7. Nous avons donc, frères, reçu de votre part consolation à raison de votre foi. parmi toutes nos angoisses et tribulations (Cf. II, 106).

(353) I Tim. IV. 16. Sois attentif à toi-même et à l'enseignement. Que ce soit là ta constante occupation. C'est en agissant de la sorte que tu te sauveras toi et ceux qui t'écoutent.

Tile II. 2. Montre-toi toi-même un modèle de bonnes œuvres, d'intégrité et de dignité dans ton enseignement.

(354) Philip. II. 17. Et dût mon sang répindu servir de libation dans le sacrifice et le service sacré dr votre foi. je m'en réjouirais encore et m'en féliciterais (Cf. II, 35°).

(355) Matt. V. 16. Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'il* voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.

(356) Tite IL 1. Pour toi. parle comm** l'exige la saine doctrine. Dis que les vieillards soient sobres, graves, sages, sains dans la foi. la charité, la patience.~

Tite II. 5. (Que les femmes accomplissent tous leurs devoirs)... afin que la parole de Dieu ne soit pas blasphémée.

Tite II. 10. [Recommande aux esclaves].., de faire preuve au contraire d'une fidélité parfaite, pour honorer en tout la doctrine de notre Sauveur Dieu.

(357) Marc XIV, 27-30. Et Jésus leur dit : « Nous serez tous démoralisés, car il est écrit : « Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées : mais après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée. » Or Pierre lui dit : « Quand même tous seraient démoralisés, du moins pas moi ! » Et Jésus lui dit : c' En vérité, je te le dis. que toi-même, aujourd'hui, cette nuit, avant |U'un coq ait chanté deux fois tu me renieras trois fois. « (Cf. Luc XIV, 66-72. reniement de S. Pierre).

Remarquons en passant que le coq dont il s'agit est désigné d'une manière parfaitement précise par ce fait que c'est justement celui que Pierre entendra.

(35S) Matt. XXVI, 14-ib. Alors, un des Douze, nommé Judas Iscariote, étant aller trouver les princes des prêtres, dit : « Que voulez-vous me donner, et moi je vous le livrerai ? » Us lui assurèrent trente pièces d'argent. Et dès lors il chercha une occasion pour le livrer.

(359) XXVII, 3-4. Alors Judas, celui qui le livrait, voyant qu'il avait été condamné, se repentit... Et jetant les pièces d'argent dans le temple, il se retira et alla se pendre.

(360) Jo. I, 47-50. Jésus vit Nathanaël venant à lui et dit de lui : « Voici un véritable Israelite, en qui il n'est point d'artifice ». Nathanaël lui dit : « D'où me connais-tu ? » Jésus répondit et lui dit ; « Avant que Philippe l'appelât, quand lu étais sous le figuier je t'ai vu. » Nathanaël lui répondit : a Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël ! » Jésus lui répondit : « Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois ? » 'l u verras de plus grandes choses que celles-là ».

Quoi qu'il en soit de l'interprétation, difficile, de l'incident du figuier, celui-» est compris par Nathanaël comme un signe offert par Jésus.

(361) Jo. XX, 16. Jésus lui [Marie-Madeleine] dit : « Mariam ! » Elle, s'étant retournée, lui dit en hébreu : a Rabbonni ! » ce qui signifie Maître.

(362) Matt. XXVIII, 16-17. Or les onzc disciples se rendirent en Galilée vers la montagne que Jésus leur avait désignée, et le voyant ils se prosternèrent, eux qui avaient douté.

Luc XXIV, 35. Et eux de raconter ce qui s'était passé sur la route, et comment il avait été reconnu par eux à la fraction du pain.

(363) Luc XXIV, 12. Cependant Pierre se leva et courut au sépulcre, et ayant avancé la tête il ne voit que les linges ; et il s'en retourna, s'étonnant de ce qui était arrivé.

(364) Jo. IV, 47-53. Ayant appris que Jésus était venu de Judée en Galilée (un fonctionnaire de la cour] se rendit près de lui et le pria de descendre et de guérir son fils, car il allait mourir. Jésus lui dit donc : « Ne croirez-vous donc pas à moins de voir des miracles et des prodiges ? » Le fonctionnaire de la cour lui dit : « Seigneur descend avant que mon fils ne meure ». Jésus lui dit : « Va, ton fils vit. » L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite, et s'en alla. Comme il était déjà en train de descendre, ses serviteurs vinrent à sa rencontre disant : « Ton enfant vit. » Il leur demanda donc à quelle heure il s'était trouvé mieux. Ils lui dirent donc : « Hier, à la septième heure la fièvre l'a quitté. » Le père reconnut donc que c'était l'heure à laquelle Jésus lui avait dit Ton fils vit : et il crut, lui et sa maison tout entière.

Le signe consiste ici dans la coïncidence de l'heure qui n'était nullement requise au miracle ; il entraîne un progrès de la foi en profondeur et en extension.

(365) Jo. VI, 26. Jésus leur répondit et dit : « En vérité, en vérité, je vous [le] dis, vous me cherchez non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé du pain et que vous avez été rassasiés. »

(366) Luc XIII, 4-5. «Vous semble-t-il que les dix-huit sur lesquels est tombée ht tour de Siloé et qu'elle a tués aient été plus coupables que tous les hommes qui habitent à Jérusalem ? Non, je vous le dis ; mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous semblablement ».

(367) Matt. XXIV, 23-24. Alors si quelqu'un vous dit : « Voyez, le Christ est id », ne le croyez pas ; car il surgira de faux christes et de faux prophètes, et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus.

Apoc. XIX, 10. Et elle fut saisie la bête, et avec elle le faux prophète, celui qui avait fait les signes [prodigieux] en face d'elle, par lesquels il avait égaré ceux qui avaient reçu l'empreinte de la bête et ceux qui se prosternent devant son image.

(368) Jo. XX, 17. Jésus lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers le Père... »

Sur quoi Pascal remarque, à la fin du « Mystère de Jésus » : « Il me semble que Jésus Christ ne laisse loucher que ses plaies après sa résurrection : *Noli me tangere*. Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances. Il s'est donné à communier comme mortel en la Cène, comme ressuscité aux disciples d'Emmaüs, comme monté au ciel à toute l'Eglise. «Les deux aspects de cette intuition s'équilibrent parfaitement : l'union aux souffrances du Christ assure, en fait, aux membres de l'Eglise, la communion nu Christ ressuscité et glorieux ; mais c'est une communion tout objective qui n'est donnée que dans un parfait détachement et qui peut ne s'accompagner d'aucune fruition. Le croyant est comme un voyageur : il peut et même il doit s'approprier

la a voie », qui conduit à la « vie n. c'est-à-dire la Croix ; mais il ne peut, contrevenir à son état pérégrinant. convoiter positivement les signes qui sont normalement le corollaire de la possession du but. Le croyant qui « s'unit aux souffrance» de Jésus Christ » reçoit la joie par surcroît, tandis que, s'il recherche sur terre cette joie qui n'est que du ciel, il perd tout.

Si on interprète littéralement (ce qui ne va pas sans difficulté) :

Matt. XXXIII, 9. Et voici que Jésus se présenta à elles, disant: «Salut!» Elles, s'approchant. se saisir de ses pieds et se prosternèrent devant lui.

Il faut conclure que Jésus n'a refusé qu'à Marie-Madeleine de se laisser toucher C'est que, du fait d'une intimité plus grande, le signe aurait eu pour Madeleine une portée qu'il n'avait pas pour les autres, et qui ne convenait pas à la terre.

(569) Watt XII, 3S-39. Alors quelques-uns des Scribes et des Pharisiens lui adressèrent la parole en disant : a Maître, nous voulons voir un signe de toi. » Il leur répondit : « Une génération mauvaise et adultère réclame un signe, et il ne hii sera donné d'autre signe que celui du prophète Jonas... »

Sans être toujours aussi catégorique, Jésus insinue qu'il est plus parfait de se passer de signe :

Jo. IX, 48. Jésus lui (fonctionnaire demandant à Jésus de venir et de guérir son fils) dit donc : « Ne croirez-vous donc pas. à moins de voir des miracles et des prodiges ? n

La foi du demandeur obtient d'ailleurs le miracle ; mais Jésus ne se dérange paj; il n'accorde qu'une partie du signe sensible demandé ; tandis qu'il va ressusciter Lazare (Jo. XL 15) sans avoir été sollicité ; il se rend chez le centurion qui, conscient de son indignité, fait dire A Jésus de ne pas se déranger (Luc VII, 6) ; il descend chez Zachée qui n'avait même pas eu l'idée d'espérer cette faveur (Luc XIX, 5). La naissance de Jean est un signe gratuit pour Marie (II, 21, 93, 94) ; comme la Transfiguration pour Pierre, Jacques et Jean (Marc IX, 1-9).

1 Cor. 1, 22-23. E* tandis que les Juifs veulent des miracles et que les Grecs sent en quête de sagesse, nous prêchons, nous, le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils.

L'attitude des Juifs est blâmée à cause de la recherche qu'ils font du signe. Dieu est maître de ses dons. L'acceptation ne peut en être subordonnée ni à un signe ni à la sagesse humaine ; les caurs purs, seuls, *voient* (Matt. V, 8), c'est-à-dire reçoivent.

(37°) Jo. II» >3. [Vendeurs chassés du temple]. Les Juifs donc prirent la parole et lui dirent : « Quel miracle nous montres-tu pour agir de la sorte ? u (Cf. II, 20).

Luc IV. 23-27. Et il leur dit [Jésus à ses concitoyens de Nazareth] : « Sûrement vous me direz cette parabole : Médecin, guéris-toi toi-même ' Tout ce qu'on nous dit être arrivé A Caphamaüm, fais-le ici aussi, dans ta patrie ! » Or il [leur] dit: «Je vous le dis en vérité, aucun prophète n'est en faveur dans sa patrie... Et il y avait dans Israël beaucoup de lépreux, sous le prophète Elisée : et aucun d'eux ne fut purifié, mais plutôt le syrien Naaman » (Cf. II, 38).

S. Ambroise remarque sur le dernier verset : « De toute évidence cette salutaire parole du Seigneur nous informe et nous exhorte à considérer [en Jésus] la Divinité digne de vénération : nul n'est rendu à la santé et délivré des souillures et de la maladie du corps qui ne poursuit la santé dans une intention religieuse (nisi qui religioso officio studuit sanitati). Car les bienfaits divins ne sont pas accordés aux dormeurs mais aux observants (In Luc., sur Luc IV, 27. Livre 4, N. 49. P. L. 15, 1626 D).

(371) Marc XV. 31-32. Semblablement les grands prêtres aussi se gaussaient entre eux avec les scribes, disant : « Il en a sauvé d'autres ; il ne peut se sauver lui-même ; que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, que nous voyions et que nous croyions». (C'était «tenter Dieu» II, 247; Jésus avait fait assez de miracles).

Rien n'a changé ; beaucoup de nos contemporains pensent équivalement : « Que Dieu ôte le mal du monde, et nous croirons en lui. *»

(372) Luc XIX, 26 : » Je vous le dis : à quiconque possède on donnera, et λ celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a. »

(373) II Pet. I» 3'S- Puisque sa divine puissance nous a accordé tous les dom qui regardent la vie et la piété... afin de vous rendre ainsi participants de la nature divine, en vous soustrayant à la corruption de la convoitise qui règne dans le monde- A cause de cela même, apportez de votre côté tous vos soins pour unir A votre fri la vertu, à la vertu le discernement...

(J74) 1 Tim. IH. '3- CcūX 9U' exercent dignement l'office de diacre s'acquièrent en effet, un rang élevé et une grande assurance en la foi qui est dans le Christ Jésus' I Tim. IH, 8-9. Les diacres, pareillement, doivent être des hommes honorables... qui possèdent le mystère de la foi dans une conscience pure.

(375) II Tim. ni; 6-9. ...ceux qui s'insinuent dans les maisons, qui s'attachent comme des esclaves des femmelettes chargées de fautes... toujours enfiévrées d'apprendre et à jamais incapables de parvenir à la connaissance de la vérité... ceux-ci à leur tour, ces hommes à l'intelligence pervertie et dignes de condamnation pour ce qui regarde la foi, s'opposent à la vérité.

(376) 1 Tim. VI, 10. L'amour de l'argent est la racine de tous les maux. Certains, pour s'y être livrés, se sont égarés hors de la foi et se sont infligés a eux-mêmes d'innombrables tourments.

(377) 1 Tim. I, 18-19. ...Il importe qu'à leur lumière tu combattes le bon combat dans la foi et la pureté de conscience. C'est pour l'avoir répudiée, cette bonne conscience, que certains ont fait naufrage dans la foi.

(37S) II Tim. II, 22. Fuis les passions de la jeunesse. Recherche la justice, la foi, la charité, la paix avec ceux qui invoquent le Seigneur d'un cœur pur.

(379) 1 Tim. V, S. Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, et principalement de ceux qui vivent dans sa maison, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle.

(380) Gal. V, 22. Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie..., la fidélité.

(3S1) Matt. XXV, 13. Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure.

(382) Apoc. II, 13. Je connais où tu habites, là même où est le trône de Satan. Et tu tiens à mon nom, et tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin, mon fidèle qui a été tué chez vous, où Satan habite.

(383) Apoc. XIII, 10. Si quelqu'un [est destiné] à la captivité, il s'en va en captivité ; si quelqu'un tue avec l'épée, il faut que lui-même soit tué avec l'épée. Ici est la patience et la foi des saints.

(384) Apoc. II, 10. Ne crains rien [des peines] que tu es près de souffrir. Voici que le diable est près d' [en] jeter d'entre vous en prison, pour que vous soyez tentés ; et vous aurez une tribulation de dix jours. Trouve-toi fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de la vie.

Luc XII, 4. Mais je vous dis à vous qui êtes mes amis : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, ne peuvent rien faire de plus,

.Matt. X, 22. (XXIV, 13). Et vous serez hais de tous à cause de mon nom ; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé.

(355) Matt. XXV, j-13.

(356) I Jo. IV, ió. Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru.

(387) Marc XV, 47. (Mise au sépulcre). Or Marie de Magdala et Marie (mère) de José, regardaient où on le mettait.

(388) Luc X, IO-12. « Celui qui est fidèle dans les petites choses est aussi fidèle dans les grandes, et celui qui est injuste dans les petites choses est aussi injuste aans les grandes. Si donc vous n'avez pas été fidèles dans l'injuste argent, qui vous confiera le bien véritable ? Et si vous n'avez pas été fidèles pour un objet étranger, qui vous donnera ce qui est à vous ?... n

(389) I Cor. VII, 20-22. Que chacun demeure dans la condition où l'appel divin l'a trouvé. As-tu été appelé esclave ? Ne t'en mets pas en peine... Tout de même i*homme libre, appelé, devient esclave du Seigneur. (Cf. IL 77).

(390) On peut appliquer à la foi elle-même ce qui est dit du Royaume auquel elle introduit :

Matt. XIII, 13. Le règne des deux est semblable à du levain qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout soit fermenté.

Le ferment fait lever toute la pâte, quelle qu'elle soit. Semblablement, la foi imprègne et soulève toute une vie, quels qu'en soient les conditionnements humains.

(391) Act. IV, 17. ...» défendons leur avec menace de parler désormais de ce nom là à qui que ce soit n : 19-20 « Jugez s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu a Dieu. Pour nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu >»

(392) Voir le texte original Exc. I. La traduction donnée dans le texte est celle du schéma définitivement adopté par le Concile (Schéma D dans l'Exc. I).

Nous avons cru plus didactique, dans la traduction, de rapprocher les anathèmes in canones »») des chapitres auxquels ils se rapportent respectivement. Le texte conciliaire groupe les anathèmes ensemble.

En *en* qui concerne la portée *de* la condamnation par anathèmes, on pourra consulter : R. Favre. Les condamnations avec anathèmes (Bulletin de Littérature ecclésiastique, Toulouse, 1946. N 4 ; 1947, N 1). L'auteur relève plusieurs cas dans lesquels l'anathème accompagne l'énoncé d'une vérité de fait non déductible, et non l'énoncé d'une vérité de droit. (Nous renvoyons pour cette distinction délicate à l'Exc. IX B. Le fait dogmatique). Dans ces cas l'anathème ne peut sanctionner une vérité de foi divine. Mais cette difficulté ne se présente pas pour le document que nous citons, **la** seule vérité de fait qu'il contienne, c'est l'Eglise (N 15, P 6) ou la présentation de la révélation par l'Eglise (N 14, P 3, 4). Nous expliquons (N 34) comment ces deux «faits», distincts par leur structure de tout autre fait dogmatique, tombent nécessairement sous la foi divine. On ne peut donc mettre en doute, sous aucun rapport, que la « Constitution de Fide » soit révélée et engage la foi. On en trouvera une confirmation concrète IV', 185. Dans l'esprit de l'un au moins des Pères du Concile — Mgr Dupanloup — l'anathème sanctionnait une vérité de foi.

(393) Les mots placés entre crochets, qui faisaient partie des schémas B (M 53. 166. C 18-19) et C (M 51. 34 D 2-3), ont été supprimés des schémas D' D. Mais ils servent utilement dans l'interprétation de ce passage. L'assentiment (assensus), l'hommage (obsequium) de foi ne sont point contraires à la raison : ils sont au contraire en pleine cohérence avec ses exigences, et c'est ce que vient d'expliquer le paragraphe précédent. Mais cette harmonie, apologétique, ne suffit pas à donner à la foi sa valeur justificante ni même son statut de foi en tant qu'elle est indépendante de la charité. Il y faut encore une inspiration du Saint Esprit ; ceci souligne combien la foi, intrinsèquement prise, déborde le cadre de la rationalité. Tel était d'ailleurs le sens de l'objection de Mgr Vancsa : « Il serait à craindre que les esprits peu informés des choses de la théologie n'interprétassent ces paroles comme fondant l'autonomie du jugement de la raison en matière de foi... » (M 51, 302 D 11-14, Em 37). Le rapporteur de la Commission répondit que l'expression en question a tirée de S. Thomas pouvait certainement se soutenir, mais qu'elle n'était pas nécessaire, en sorte que la Commission était favorable à l'amendement » (M 51, D 4-7. Em 37). L'amendement fut effectivement retenu dans la transposition C - D' ou D.

L'amendement de Mgr Amat qui allait dans le même sens en supprimant l'incise « et ad intellectus operatione disjunctus » située dans le schéma U après les mots « motus Animae caecus » (L 48) « aveuglement de l'âme » (N 15, P 3) fut également accepté (M §1. 303 A 9 - 17 ; 320 D 14-18, Em 38).

(394) Ut autem officio veram fidem amplectandi in ea constanter perseverandi satisfacere possemus...

(395) principes si profonds et si importants exposés dans ce passage (Cf. IV, 184) sont à nouveau affirmés et confirmés par l'application qui en est faite, dans la lettre encyclique de S.S. Pie XII « Mystici Corporis Christi » (A A.S. 35, 197. 1938 ; Trad. B. Presse. 7, 44). Ils avaient déjà été corroborés par Léon XIII : « Quant aux autres lieux de la Sainte Ecriture, on doit pour les interpréter suivre l'analogie de la foi et la doctrine sacrée telle qu'elle est reconnue par l'autorité de l'Eglise: c'est là la règle souveraine ». (Encyclique « Providentissimus Deus » 18 Nov. 1893. Denx. 1943). (Cf. Encyclique « Divino afflante » de S. S. Pie XII. 30 sept. 1943, N. 28).

Nous avons rencontré (II. 178) l'expression *analogie de la foi*. Elle signifie que l'intensité de la (ni mesure la communicabilité de ses objets par le prophète. Cette communication suppose la perception de la réalité divine (qu'il faut communiquer) dans les signes sensibles ou mentaux (qui seuls sont communicables). Ce rapport entre le signe et la réalité est donc implicitement signifié par S. Paul : et c'est lui qui devient principe d'interprétation.

(396) L'expression est du T.R.P. Chenu.

Nous disons bien intelligible, c'est-à-dire mettant en œuvre radicalement l'intelligence. Et quand nous parlons de pneumatisme, nous entendons bien que les deux fonctions pneumatique et noétique sont inséparables l'une de l'autre : nous le montrerons avec détail et précision au §h. VI. Le pneumatisme de la foi n'a que peu de rapport avec le « sens religieux » ou la « grande ténèbre » dont certains théologiens contemporains abusent, comme d'autres abusaient il y a cinquante ans du rationalisme. Les excès sont inévitables quand on n'accorde pas au vrai et à l'intelligence la fonction régulatrice que seuls ils peuvent assumer. Le pneumatisme de S. Paul n'est certes pas « raisonnable » ; il ne se comprend bien que dans la « folie de Dieu » (I Cor. I, 15) et « de la croix » (I Cor. I, 17. 23) ; mais ce pneumatisme demeure intelligent, lucide, vrai : il récuse les outrances de la glossolalie (II, 112-115)-

notes du CHAPITRE III

- (1) N 16. P 2, p. 100 ; Dcni 1796 ; II, 395.
- (3) Nous avons vu (II, 93'94) que Zacharie est puni de son doute tandis que Marie a demandé légitimement .« Comment cela se fera-t-il ? » Les théologiens paraissent parfois poser des pourquoi». S. Anselme a écrit un « Cur Deus homo » ; S. Thomas demande s' » il convenait que Dieu s'incarnât » (3. I ; Cf. 3. XLVI, LXI). Mai* les théologiens supposent le fait donné ; ils en cherchent les raisons, a posteriori : « raisons de convenance ». Zacharie mettait en doute le fait lui-même ; c'est cela qui est condamné, et contraire à la foi.
- (3) 1 Jo. III, 2. Nous serons semblables à Dieu parce que nous *le verrons tel qu'il est*.
- (4) I Jo. IV, 8.
- (5) 3 S, D24, A3, Sol !- Dieu a assigné à l'homme une fin qui est au-dessus de la nature humaine, à savoir la pleine participation de sa béatitude ; or il convient que celui qui tend vers une fin, s'il jouit du libre arbitre, connaisse la fin dont la considération inspire le choix des moyens ; l'homme devait donc avoir la connaissance de choses qui excèdent la raison naturelle : et c'est cette connaissance qui est donnée à l'homme par la grâce de la foi.
- (6) Nous croyons devoir préciser, pour le lecteur non averti, que cette expression ne désigne rien autre objectivement que le mot u foi ». Elle met simplement en évidence, par le jeu d'une image, une propriété essentielle de la foi : c'est la lumière de Dieu, réfléchie dans Pâme du croyant par la foi, qui lui permet de sonder la profondeur du mystère de Dieu : un peu comme on sonde un puits, bien imparfaitement d'ailleurs, en y réfléchissant à l'aide d'un miroir la lumière du soleil, jrn/r ùjîcs fuijjiinfc *pour ptWlrcr* <l *quelque profondeur*»
- Une remarque semblable s'applique à l'expression « lumière de gloire ». Elle désigne l'aptitude, gratuitement communiquée à l'entendement humain, grâce *h* laquelle il peut contempler immédiatement l'essence divine. On doit se garder de considérer la lumière de gloire comme un intermédiaire entre Dieu et Pâme. Cf. III, 3 ; V, «pi.
- (7) Tandis que l'énergie calorifique de la source chaude peut n'avoir aucune ressemblance avec les effets qui en découlent : simple évocation de la distinction classique entre les deux « processions trinitaires », la lumière symbolisant la vérité et la chaleur l'amour. On retrouve cette même distinction dans les Missions divines ; ajoutons cependant que, là plus que partout ailleurs, il ne faut distinguer que pour nuire : le Fils n'est pas envoyé en vue d'un achèvement quelconque de l'intelligence, mais en vue d'un achèvement dont jaillit l'amour (secundum tnlrrn instructionctn intellectus, qua prorumpat in affectum amoris)», (1. XI.III, 5, am).
- (8) Heb. I 3. Ce Fils, rayonnement de sa gloire et effigie de sa substance.
- Uolo«f. I, 15. Il est, ce Fils bien-nirné. L'image du Dieu invisible.
- (9) Jo. XV, 15. Je ne vous appellerai plus mes serviteurs mais mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître.
- Quant au mode de la connaissance, il dépend de celui qui connaît. Cf. IV. 786. 741.
- (10) Dans cette vue de sagesse globale et générale, nous incluons dans la foi les dons du Saint Esprit qui la parachèvent. Nous reviendrons au chapitre VI sur les caractères respectifs des deux activités de la vertu et des dons, normalement conjugués*«-< mai» formellement distinguables.
- (rr) Eph. V, 8. A présent vous êtes lumière dans le Seigneur marchez comme des enfants de lumière (H, 203):

Luc XVI. 8, Les enfants de ce siècle sont plus habiles entre eux que tes enfants de la lumière.

(12) Jac. L 17. Tout don excellent» toute grâce parfaite, descend d'en haut, du Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude ni ombre de changement.

(13) Ps. XXXV» 10. Car auprès de toi est la source de la vie et dans ta lumière nous voyons la lumière.

De même que Dieu voit en sa lumière son Verbe qui est lumière de lumière, voit en retour sa propre lumière dans son Verbe ; ainsi la foi constitue-t-elle les prémices de la connaissance dont le Verbe lui-même nous rendra participants, et à laquelle nous serons rendus participants dans le Verbe.

i S, Epilogue. [Dans la connaissance qui nous vient des sens, nous devons remonter des effets À la cause] mais dans la foi notre connaissance est fondée en la Vérité première. Il nous faut donc procéder À partir de la Vérité première qui est Dieu, vers les réalités qui en proviennent, imitant ainsi la connaissance des Saints qui verront dans le Verbe et le Verbe et toutes choses. C'est le Verbe lui-même, Fils de Dieu, qui nous rendra participants de cette connaissance dont il nous a donné les prémices par la foi ; à lui l'honneur et la gloire dans tous les siècles des siècles. Amen.

(14) Et c'est d'ailleurs pourquoi les deux modes de signifier désignent la même réalité objective : Dieu pense son Verbe. Dieu se pense dans son Verbe. Car l'acte même, dans lequel il pense et produit le Verbe, étant immanent. Dieu ne peut penser le Verbe sans se penser lui-même. En d'autres mots, l'immanence ne doit pas être conçue seulement entre les termes : principe et engendré, mais également entre la génération active et la génération passive qui les fondent respectivement. L'immanence se retrouve dans l'achèvement personnel de la génération parce qu'elle appartient à la procession intellectuelle en vertu de l'auto-intelligibilité de cette dernière.

(15) H. 294. Cette expression doit être prise au sens fort : le Verbe ne peut être lui-même qu'en étant dans le Père.

(16) N 15, P 7, p. 9\$; Ana 6, p. 95 — N 31, P 2» p. 256.

(17) Matt. XVII, 33. Il leur dit encore cette parabole : « Le royaume des deux est semblable au levain qu'une femme prend et mêle dans trois mesures de farine pour faire lever toute la pâte, n

Cette comparaison est reprise I Cor. V, 6-7 ; Gal. V. 9.

Matt. XVI, 12. Alors ils comprirent qu'il [Jésus] ne leur avait pas dit de se garder du levain des pains mais de la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens.

Cette même équivalence est établie indirectement I Cor. V, 7 : levain = doctrine (- foi).

(iS) Le sens précis de ce mot sera expliqué au Ch. V : p. 537.

On ne doit pas, comme le font certains auteurs contemporains, affirmer unilatéralement la priorité de Parnour. C'est confondre l'amour-désir antécédent à toute opération avec l'amour nécessairement postérieur À la connaissance puisque celle-ci, seule, assure la présentation puis la présence de l'objet. L'amour passionnel suppose, lui aussi, une connaissance : celle du sens ; ce n'est pas un amour humain, précisément parce qu'il est étranger à toute perception intellectuelle.

(19) Cf. IV, 76.

(20) Jo. I, 9. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (Vulgate).

Ou. d'une manière plus conforme à l'original et qui ajoute une nuance nouvelle tout en retenant le sens précédent :

C'était la vraie lumière, — qui éclaire tout homme —. venant dans le monde.

(21) Nous retrouverons ce même comportement sous une autre forme Ch. V, N 42 c, P2, p. 411. Nous sommes capables d'aimer les réalités qui nous entourent beaucoup plus qu'elles ne sont aimables, tandis que nous sommes bien incapables de les connaître autant qu'elles sont connaissables.

(22) Nous parlons bien de l'activité de la foi elle-même et non de celle qui en prépare l'acquisition.

(23) Ce qui n'appartient évidemment pas à l'amour qui précède la foi, et c'est l'un des traits qui distinguent ces deux amours — actuel ou habituel malgré leurs ressemblances, IV, 27.

(24) I Jo. IV, 16. Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru.

(25) Jo. XV. 13. « ...personne n'a plus d'amour que celui qui offre sa vie pour ses amis.

Jo. XIII. i. Or» avant la fête de Pâques, Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin.

(26) Jo. 1. 3. Tout s'est fait par lui, et sans lui rien ne s'est fait de ce qui s'est fait. En lui était la vie...

ou. selon l'interprétation de S. Augustin qui fait une autre coupure :

Tout s'est fait par lui, et sans lui rien ne s'est fait. Ce qui s'est fait, en lui, était vie...

C'est-à-dire que les choses ne sont vie, ne sont par conséquent vraiment elles-mêmes, que dans le Verbe.

(27) Gen. I, j6. Puis Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image », selon notre ressemblance...

On interprète généralement la formule « Faisons » propre à la création de l'homme; d'une rétéience distinguée quoique non divisée aux trois Personnes divines. « L'homme est une harmonie à l'image de Dieu, faite de corps et d'âme ; et pétrie par les mains de Dieu, c'est-à-dire par le Fils et par l'Esprit, à qui Dieu le Père dit : Faisons l'homme». (S. Irénée, Contra hacreses, Livre Iλ' ; préface, N 4 — P. G. VH, 975) — a Et d'ailleurs Dieu n'avait pas besoin [des Anges] pour faire ce qu'il avait en lui-même décidé de faire, comme s'il n'avait pas en lui ses propres mains : c'est qu'en effet le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit sont toujours avec lui [présents]. C'est par eux et en eux qu'il dit « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (Ibid. Livre IV ; Ch. I, N jo — P. G. VII, 1032). Comme l'homme se sert spontanément de ses mains pour « faire », fabriquer, le Verbe et l'Esprit sont appelés les mains du Père» (Ibid. Livre V. ch. 6 — P. G. VII, 1137).

On entend généralement le mot *image* de l'économie des puissances naturelles de l'homme et le mot *ressentblance* du jeu de ces mêmes puissances parachevées par les vertus théologales.

(28) Jo. VIII, 32. Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera.

(29) S. Irénée a insisté sur ce fait que c'est l'homme tout entier, corps et Ame. qui est à l'image de Dieu.

(30) N 9, P 2, p. 68 ; N 13, P 1, p. 89.

(31) Cf. Ch. VIL Foi et rationalité.

(32) Nous nous en tenons ici à l'essentiel. Les scolastiques ont analysé la connaissance et ont exprimé les résultats de leur enquête dans une nomenclature très-complète (Cf. .Maritain. Réflexions sur l'intelligence) ; mais la précision du détail est sans importance pour notre objet. Raison et intelligence ne sont d'ailleurs que deux fonctions, l'une plus intuitive, l'autre plus discursive relevant de la même faculté (IV, 128).

(33) C'est le plus difficile !

(34) Ou « Tract 88 ».

(35) Un peu comme les monuments doivent s'harmoniser au lieu naturel dans lequel ils sont construits. Les architectes modernes oublient un peu trop cc principe aussi élémentaire que fondamental.

(30) Comme le montre le soin constant qu'elle a en pratique de ne point scandaliser les humbles. Au risque de paraître tolérer des superstitions, elle applique à la lettre le conseil évangélique :

Malt. XIII. 2.8-29. Les serviteurs lui dirent: voulez-vous que nous allions la cueillir? Non, leur dit-il, de peur qu'avec l'ivraie vous n'arrachiez aussi le froment.

(37) Qu'on veuille bien se reporter au texte du Concile du Vatican, N16, P2, 5, p- 100.

G») N 33» P '. P. 293.

(39) Rom. X. 9 (II» 201).

(40) Jo. XIII. 34. « ...Je vous donne un commandement nouveau : c'est que vous aimiez les uns les autres... »

(40 N 35» A, P. 3'5.

(«*) H» '37-

(43) Rom. IV, 11-12, 17 î Oal. III» 9 — 2 c. P. 37° î v» 30.

(44) Matt XL h. En vérité, je vous le dis. il n'a été suscité parmi les fils de b femme personne* de plus grand que Jean le Baptiste; mais le moindre dans le royaume des deux est plus grand que lui.

(45) Les Patriarches et les enfants de la nouvelle Alliance croient au même Christ. les premiers comme devant venir, les seconds comme étant venu, Cette différence temporelle n'est pas accidentelle à la foi envisagée dans son exercice concret ; mai» elle est accidentelle à l'objet de la foi considéré en lui-même ; et c'est pourquoi h foi est une: celle d'Abraham et la nôtre (III, 43 ; IV, 615, 618, 741w743). Π teste de plus, dans un cas comme dans l'autre, à rendre cette promesse effective : le fiit qu'elle est *maintenant objectivement* réalisée dans le Christ n'entraîne pas qu'éte le soit pour chacun de nous.

(46) Les promesses faites à Abraham demeurent pour une part homogènes aux signes qui les rendent croyables : alliance, postérité nombreuse impliquent le Messe, mais implicitement (N 29 Aa, p. 209 ; V, 39). Pareillement, la foi se résoud hors signes, mal» implicitement.

(47) Θη comparera avec fruit le récit de la vocation d'Abraham au livre de b Genèse et ce que nous avons indiqué plus haut du rôle des signes, d'après les récit» évangéliques notamment (N 9, P 2, p. 68 ; N 13. P 1, p. 89).

(48) Jo. IV, 24. Dieu est esprit ; et ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité.

(49) IV. 65-67-

S

(50) N io, P i, p. 71 ; II, 72.

J'

(52) On peut même ajouter que pour S. Thomas, la vision ne suspendra pas Γ« habitus » théologique qui est au service de la foi (Ch. VII) et qui comporte évidemment un minimum d'activité discursive (3. XCVI, 7. De l'auréole due aux doc-teurs) — Sur la continuité entre la foi et la vision : Cf. Table analytique : riiion.

(53) Nous ne pensons pas devoir insister ici sur ce thème. II est fort important. Mais on y a unilatéralement insisté ces dernières années, au point de faire oublier la valeur de la doctrine. Jésus, au contraire, subordonne sa nersonne «nu message qu'il apporte (II. 228).

(54) Matt. XIX, 12-13. a Tous ne comprennent pas cette parole mais seulement ceux à qui cela a été donné... Que celui qui peut comprendre comprenne, u (C'est Jésus lui-même qui parle).

Nous avons vu II, 38, que le Royaume est annoncé en paraboles et nous en avons conclu à l'importance prépondérante de l'appel divin. On peut également tirer de là. en un sens un peu différent, que la révélation du Royaume, parce qu'elle veut êtrr respectueuse de la liberté de chacun, comporte divers degrés.

(55) Ch. VIII.

(56) N il, P i, p. 80 ; II, 228-244. Rappelons cependant que *renagement* de la foi n'en est pas la consommation.

(57) Luc XI. i. Un jour que Jésus était en prière en un certain lieu, lorsqu'il eut achevé, un de ses disciples lui dit : « Seigneur apprenez-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples ».

(58) Luc VIII. 9. Ses disciples lui demandèrent ce que signifiait cette parabole (Parabole de la semence].

(59) Jo- VIL 67-6S. Jésus donc dit aux douze : « E: vous ne voulez-vous pas aussi vous en aller?» Simon Pierre lui répondit: « Seigneur à qui irions-nous ? Vous avez le* paroles de la vie éternelle... »

(ôo) Les Juifs ont ressenti vivement cette difficulté, et ils reprochent fréquem-ment à Jésus de se faire l'égal de Dieu.

Matt. XXL 23 ; Luc XX. 2. (Princes des prêtres. Scribes. Anciens à Jésus]. « Dites-nous par quelle autorité vous faites ces choses ? »

Jo. VIH. 53. «Etes-vous plus grand que notre père Abraham qui est mort? Les Prophètes aussi sont morts : qui prêter.dcz-vous être ? »

Jo. X. 33. Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est pas pour une bonne oeuvre que nous vous lapidons, mais pour un blasphème, et parce que, étant homme, vous vou» faites Dieu, n

Jo. V. tS. Sur quoi les Juifs cherchaient encore avec plus d'ardeur à le faire mourir, parce que. non content de violer le sabbat, il disait encore que Dieu était son père, se faisant l'égal de Dieu.

(61) II. 289.

(6j) Matt XVIII, 20. Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom. je suis au milieu d'eux.

'C

(63) II, 92.

(64) Gen. II, 3. Cf. Gen. I, 10, 12, x8, 21, 25. Chaque étape de la création est marquée par la même conclusion : « Dieu vit que cela était bon ». « Très bon » n'est prononcé qu'après la création de l'homme.

(65) N n, P 2, p. 82 ; II, 260. Jésus fait grief à ceux qui l'entourent de leur manque de foi (II. 254-269), mais en retour il loue la foi vive qui obtient les miracles (II. 60-266).

(b6) L'espérance et la charité. Rappelons la richesse étymologique du mot « théo-logal » : Theos = Dieu. Logos = proportion, raison, mesure ; et par extension définition. la définition d'une chose ne faisant qu'exprimer les proportions des éléments qu'elle intègre.

(67) « Dans la vue de ccs infinis, tous les finis sont égaux ». (Pascal. P. 72).

On doit entendre ceci de la mesure de l'être ; mais on doit ajouter que les créatures sont plus distantes les unes des autres que chacune ne l'est du Dieu qui lui est immanent.

(68) Nous ne revenons pas ici sur l'apriorisme de la foi, intimement lié à son inévidence. Nous avons vu que cette infirmité est, elle aussi, la condition d'une perfection : la foi peut ainsi assurer au sujet spirituel humain son parfait équilibre du point de vue de l'amour. (N 21, P 3, p. ri8).

(69) N 29, A i c, p. 198 ; IV, 203.

(70) Elle peut être rigoureuse mats à la condition de jouer dans un certain climat de loyauté et de sincérité. Son efficacité n'est ni séparable ni réductible à la pure intelligibilité. Et en ce sens elle n'est pas absolue (Cf. Ch. IV, N 29 A, pp. 192-222).

(71) Il faut évidemment prendre ce mot dans toute sa portée théologique. Le croyant a la certitude psychologique de son acte, comme le sujet sentant a la certitude de sa sensation actuelle ; mais la foi théologique a ceci de propre qu'elle doit atteindre un objet qui ne se confond en aucune manière avec les substituts créés qui servent à le désigner, IV, 65-67. C'est-à-dire qu'il y a une objectivité de la foi qui dépasse les objets créés auxquels cette vertu s'adresse immédiatement, et la certitude de cette objectivité n'est pas plus donnée dans la certitude psychologique élémentaire de la production de l'acte — et encore moins — que l'objectivité de la sensation n'est donnée dans la certitude de sentir. Et c'est précisément parce qu'il serait contradictoire de parler de la certitude de la foi *théologique* sans y inclure la certitude d'atteindre l'objet divin que cette certitude ne peut dériver d'une évidence : il y aurait alors évidence de l'objet.

Autrement dit, l'acte de foi est auto conscient, comme tout acte intellectuel, M.iib l'évidence qu'a le croyant de son acte de foi ne doit pas être confondue avec la certitude du don gratuit de la foi. (Cf. V, 451, 453).

(72) Ceci ne peut être réalisé absolument sauf exception. Dans ce cas en effet, chacun pourrait croire, de foi théologique qu'il exerce cette même foi. Et comme la foi théologique n'a pas d'objet qui ne soit révélé, il faudrait que révélation ait été faite, au croyant, de sa propre foi.

(73) Ch. VI.

(74) L'étymologie rappelée ci-dessus (III, 66) prend ici tout son sens. Les différentes acceptions du mot « logos » trouvent leur application respective dans les différents aspects du rôle fonctionnel de la foi.

(75) « Mais si l'on considère l'être vivant dans son dynamisme, qui est orienté, sa nature (sans cesser d'inclure l'ensemble de ses déterminations actuelles, ou du moins de celles qui lui sont essentielles) apparaît, suivaht la vue géniale d'Aristote, comme définie par la fin qui polarise son devenir et peut, seule, en l'achevant, donner un sens à sa structure » (P. Husson. Sur l'ambiguïté du Normal. Revue Philosophique 1950. P. 3*8).

L'auteur explique ensuite comment la notion de norme est fondée sur cette conjonction de la fin et de la structure. « On est amené à poser à la fois un *type* et une *norme*, indissolublement liés l'un à l'autre, l'activité que la norme régit tendant à réaliser, à maintenir une certaine forme d'être, elle-même ordonnée en retour à cette activité ». (Ibid.).

Ces lignes expriment d'une manière heureuse, en termes modernes, la double proportion en quoi consiste le *logos* : d'une part, proportion entre les éléments qui constituent la forme en elle-même ; d'autre part, proportion entre la forme qui est la détermination «actuelle de l'être et la fin qui en est le dynamisme immanent. C'est cette

seconde proportion qu'explore sans cesse la foi, aussi bien dans l'ordre du connaître que dans celui de l'agir.

(76) Dieu peut être dit, à ce titre, principe ou fin ; ce qui, dans l'ordre moral, revient au même. Cf. IV, 682, S23.

(77) Θ^* résultera d'ailleurs que notre précédente enquête ne contient pas d'équivoque : la foi chrétienne mérite bien le nom de foi, parce qu'elle possède les caractères essentiels à toute foi.

(78) Apoc. I, 5. Cf. II, 289.

(79) I Tim. II, 5.

(80) Heb. XII» –

(81) Jo. XV. 15.

(82) Une réalité qui est perfectible par nature l'est indéfiniment. Au terme, jamais atteint, les tenants de cette thèse substituent la perfectibilité elle-même, autrement dit révolution.

(83) Certains penseurs chrétiens ont cru faire œuvre apologétique en assimilant le Christ à l'Humanité évoluée. C'est, du point de vue chrétien, une grossière erreur. Il est curieux qu'elle ait eu, malgré son peu de consistance, une large créance. Il ne rentre pas dans notre objet de la discuter.

(84) IV. 78-



NOTES DU CHAPITRE IV

(i) Lalande. Vocabulaire philosophique.

(i) I. 6. Cf. IV, 258 ; p. 217.

J On sait que pour Aristote l'opinion se situe dans la ligne de la science ; elle est donc formellement un état de l'esprit. Mais on doit ajouter que l'opinion dont parle Aristote est une moyenne pondérée des avis autorisés concernant une question déterminée. Cette référence universelle en explique le caractère intellectuel, tandis que l'individualisme moderne y fait dominer les nuances affectives. S. Thomas est fidèle à Aristote (Cf. IV, 154).

Nous croyons bien faire en donnant, dans cette étude, aux mots, un sens qui est sensiblement celui du vocabulaire contemporain. C'est il est vrai introduire une part de relativisme, inhérente à tout langage vivant. On s'en rendrait mieux compte en comparant, pour ces différents mots, deux langues différentes. Les termes, correspondants peuvent avoir des positions sémantiques différentes : *confidence* traduit conviction, mais avec une nuance plus affective ; *belief* traduit opinion, mais avec une nuance plus intellectuelle qui le rend plus proche de l'opinion au sens classique que de l'opinion au sens moderne. Nous nous tiendrons aux définitions ci-dessous indiquées. Elles comportent une part d'arbitraire mais cela nous paraît inévitable.

(4) Ollé Lapruné. La certitude morale. Paris Belin 1850, pp. 64 sv.

(5) Cf. I, 3. Voici deux textes tout à fait nets :

de V. XIV, i, 3m. : *Voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus. Et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur ; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire.*

« La volonté se réfère à une puissance qui la précède, savoir l'intelligence, tandis qu'il n'en va pas ainsi pour cette dernière. Aussi, assentir comportant adhésion inconditionnée, appartient-il en propre à l'intelligence ; tandis que consentir, c'est-à-dire sentiri en même temps qu'un autre, relève de la volonté ».

3 S, D 23, q 2, A 2. Sol i, im. : *Determinatio cogitationis ad aliquid dicitur assensus, quia aliquid non praecedit ; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse judicat. Et ideo consentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus.*

Le fait que la pensée se fixe d'une manière déterminée s'appelle assentiment parce que rien ne le précède ; la volonté au contraire se porte vers ce que la raison juge être bon ; sa détermination suppose donc celle de la pensée à laquelle elle est simultanée, aussi s'appelle-t-elle consentement. Consentir appartient donc à la volonté, assentir à l'intelligence.

Cf. de V. XIV, 9, 4m. (IV, 131). Les démons, dont la motion par le signe est purement intellectuelle et non volontaire, *u assentiunt* » et non pas « *consentiunt* ».

S Thomas donne également une autre explication, inspirée non plus de la relation de la volonté à l'intelligence, mais des natures respectives de ces deux puissances :

12 XV i *Assentire est quasi ad aliud sentire : et sic importat quamdam distantiam 'ad' id 'cui assentitur. Sed consentire est simul sentire : et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere*

VOTES DU CHAPITRE IV

ad ipsam rem. magis propriè dicitur consentire ; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem. sed potius e converso, ut in primo dictum est. magis propriè dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit. inquantum a voluntate movetur.

Le mot assentiment signifie en quelque sorte une perception tendancielle, ce qui implique une certaine distance par rapport à l'objet de l'assentiment. Le mot consentement signifie une perception exercée de concert : ce qui implique une certaine conjonction avec l'objet du consentement. Aussi, à proprement parler, revient-il à la volonté qui, par nature tend à la réalité, de consentir ; tandis qu'assentir revient à l'intelligence dont l'opération n'est pas un mouvement vers la réalité, mais plutôt l'inverse : cependant on emploie souvent l'un pour l'autre assentiment et consentement. On peut également dire que l'intelligence donne son assentiment en tant qu'elle est mue par la volonté.

S. Thomas est fidèle à cette précision. Assentiment 2-2. II, 1, 3^o, Consentement I. CXL J, 1^o ; 1-2. LXXIV, 7. 1^o.

On voit de plus que la conjonction signifiée par le mot consentement (à la différence du mot assentiment) peut s'interpréter de deux manières : la volonté requiert la détermination de l'intelligence (et ce sont les deux premières explications) ; l'intelligence requiert la motion de la volonté (fin du troisième texte). On retrouve sous cette humble question de vocabulaire une thèse essentielle de la psychologie de S. Thomas.

(6) On voudra bien se reporter Exc. I, Document D', D. Le texte de la Constitution de Fide cité plus haut (N J4-16) avait été approuvé chapitre par chapitre. Il fut soumis à un dernier examen avant approbation définitive. L'un des pères du Concile fit remarquer (M 51, 402 A, Em. 62) que les mots « assentiendo et credendo veritati » ne reproduisaient pas la formule « in consentiendo et credendo veritati » (cf. Concile d'Orange. canon 7). Le mot consentiendo fut adopté sans discussion (M 51, 421 I) 1-3) comme on a pu le constater dans le texte que nous avons cité (N 15, P3-L54). Il est curieux de noter qu'à la fin du même 3^e paragraphe, le rédacteur avait déjà spontanément transposé « assentiendo et cooperando »* du schéma D (M 51, 34 D 13) et du schéma B (M 53, 166 D to) en « consentiendo et cooperando » du schéma D' (M Si. 337 C 1) et cette expression demeura dans le schéma D (M 51, 432 C 6-7). Aucune objection n'avait cependant été faite : c'est que dans les deux passages où le mot « consentiendo » a prévalu il est question de la foi salutaire, laquelle implique donc un amour et par conséquent exercice de la volonté. Au contraire, au début du même troisième paragraphe le concile a conservé l'expression « assensus fidei » (M 51, 34 D 3. 337 B 9. 432 C 15) parce qu'il est question de la définition de la foi, formellement intellectuelle. C'est également le mot « assentiendo » qui avait été employé par le concile de Trente (Session VI, Ch. 5, Denz. 797 ; canon 4, Denz. 814) pour décrire l'accès à la foi. La valence intellectuelle du mot « assentiendo » est supposée dans ce passage, « cooperando » désignant sans ambiguïté l'aspect volontaire de la contribution humaine requise par la grâce.

(7) On sait qu'aux très faibles distances, l'attraction universelle est inversement proportionnelle à des puissances de la distance supérieure à la seconde : on rend compte ainsi de la force notable qu'il faut déployer pour séparer deux corps parfaitement appliqués l'un contre l'autre.

(S) Nous emploierons également, pour caractériser l'activité de foi, l'expression de « communion intelligible » qui est plus suggestive et respecte mieux l'équilibre des nuances mais n'offre pas le même degré de précision. (II. 396).

(9) Gen. II, 24 - Matt. XIV, 5. A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera (adhaerebit) à sa femme, et les deux seront une seule chair.

Ps. CXXXVI, 6. Que ma langue s'attache à mon palais si je cesse de penser à toi. Etc...

(10) 1^{re} Cor. XVI, 13. Nul serviteur ne peut servir deux maîtres ; car ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre.

(11) Deut. XXX, 20. Choisis donc la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité, en aimant Yahweh, ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui.

Jos. XXIII. 8. Attachez-vous à Yahweh votre Dieu comme vous l'avez fait jusqu'à ce jour.

Ps. LXXII, 28. Pour moi être uni à Dieu c'est mon bonheur,

(u) 1^{re} Cor. VI. 16-17. Ou ne savez-vous pas que s'attacher à la prostituée c'est

n'être plus) qu'un seul corps ? Car ils seront, est-il dit, deux à former une seule chair. Mais qui *s'attache* au Seigneur est avec lui un seul esprit (*pneûma*).

Ps. LXII, 9. Mon anie est *attachée* à toi, ta droite me soutient.

Ces quelques textes suffiront à montrer qu'aussi bien dans le langage scripturaire que dans le langage moderne les mots « adhérer » ou « adhésion » recouvrent la même transposition du matériel au spirituel. C'est un cas assez pur de l'application du mécanisme inhérent à l'esprit humain.

ij) C G. III, 116. La loi divine est principalement ordonnée à ce que l'homme adhère A Dieu ; l'homme d'autre part adhérant surtout à Dieu par l'amour, il en résulte que l'inspiration de la loi divine est principalement ordonnée à l'« aimer ». Que l'homme adhère A Dieu au maximum par l'amour, c'est ce qui est manifeste. Il existe en effet dans l'homme deux facultés par lesquelles il peut adhérer A Dieu. à savoir l'intelligence et la volonté ; car selon les parties inférieures de l'âme, l'homme n'adhère pas A Dieu mais aux choses inférieures. L'adhésion qui s'effectue selon l'intelligence reçoit achèvement de celle qui s'effectue selon la volonté car l'homme, par la volonté, se repose en quelque sorte, en ce qui est appréhendé par l'intelligence. La volonté adhère soit en vertu de l'amour soit en vertu de la crainte, mais différemment ; car ce à quoi on adhère (inhaeret) par crainte, on y adhère (inhaeret) pour un motif extrinsèque, à savoir d'éviter un mal qui deviendrait imminent si on n'adhérerait pas ; tandis que ce à quoi on adhère par amour, on y adhère pour lui-même. Or ce qui est cherché en vue de soi l'emporte sur ce qui est cherché pour un autre. Adhérer à Dieu comporte donc comme son mode principal l'adhésion par amour. Et c'est là ce qui est principalement visé par la loi divine. (Sauf aux deux endroits précisés, adhérer, adhésion traduisent adhaerere, adhesio.)

(<4) 2-2. II, 6, J® ; 3 S, D 23, O 2, A 2, Sol 2, 5“ (on adhère à Dieu par le fait de croire) ; Qod 6, A 6 (où adhésion et inhésion sont employées équivalement : « certitude de l'adhésion de foi »).

(15) De tous les textes que nous avons cités au Ch. II, aucun n'accouple les deux mots *pistis* et *kollômenos* ; encore que ce soit évidemment par la foi (vive) qu'on adhère à Dieu.

(16) Les schémas successifs, sur les nuances desquels nous aurons occasion de revenir, indiquent tous expressément une adhésion à la *vérité* :

B « *primae veritati adhaerentes* » (M 53» 107 A 14).

C « *primae veritati adhaeserunt* » (M 51, 35 B 15)

D « *catholicae veritati adhaeserunt* » (M 51. 433 A n) (L 125; N 15, P 7).

C'est donc le contexte qui indique généralement le sens précis du mot adhésion. nous suivrons cet usage.

(17) Cf. I. 6. Donnons ici le détail de quelques textes.

3 S, D 26, Q 2, A i. *Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo.*

a La certitude implique détermination relativement à l'objet dont il y a certitude n (Cf. Suite de ce texte, IV, 20).

3 S, D 23, Q 2, A 2, Sol. 3. *Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum.*

« La certitude n'est rien autre que la détermination de l'intelligence A un parti unique n.

2-2. II, i ; de V. XIV, 1. La foi se distingue de la cogitatio parce que, d'une part elle comporte en outre un assentiment qui la fixe, parce que d'autre part, étant vertu, elle est certaine (IV, 20), d'où résulte que la certitude consiste formellement dans la stabilité de l'assentiment.

(18) Nous aurons à revenir avec détail au Ch. VI sur ce point déjà indiqué I, 7* mais il nous paraît préférable de ne donner des précisions nouvelles qu'au Iur et à mesure de leur utilisation. Pour cette même raison, nous renvoyons également au Ch. VI (N 57-58) une analyse plus détaillée de l'intellect humain. La distinction intelligence-raison nous suffira pour le moment. Nous verrons que l'intelligence elle-même comporte deux fonctions, l'une noétique, l'autre pneumatique.

(19) 3 S. D 23, Q 2, A 2. Sol 3. La détermination de l'intelligence à un parti unique peut être produite de trois façons : soit que l'objet puisse être suffisamment analysé en lui-même grâce à la lumière de l'intelligence, et c'est ce qui se passe dans la saisie des premiers principes ; soit que l'objet se résolve par déduction rationnelle en

des principes évidents par eux-mêmes dont il est la conclusion et c'est le cas de la science ; soit enfin que l'intelligence obéisse à la volonté et c'est le cas de la foi.

La certitude est immédiate dans le premier cas, médiate dans le second. S. Thoma* le précise r. LXZI, 8, 2° (Cf. IV, 192).

(20) f S, D 26, q 2, A i. Un acte convient à une puissance parfaite dans la mesure où il la détermine à son bien : ainsi en est-il de l'acte de science, lequel détermine l'intelligence au vrai qui est son bien, tandis qu'il n'en va pas ainsi de l'acte d'opinion qui peut atteindre le vrai ou le faux. Aussi la science est-elle une vertu, non l'opinion.

Il résulte de la que la certitude (qui implique détermination IV, 17) ne peut qualifier une vertu intellectuelle que si elle est certitude du vrai. Cf. IV, 661.

(21) Au moins dans une épistémologie toute imprégnée de critique. Selon Aristote, la foi prolonge l'opinion qu'elle achève de fixer dans le choix d'un parti déjà adopté : elle se range donc parmi les éléments intellectuels (IV. 3). Cela se conçoit parfaitement si on accorde à la motion des facultés par leurs objets une place prédominante en regard de tout effort de justification réflexive. La situation qu'il convient d'accorder à la foi par rapport aux autres vertus du sujet pensant est, on le voit, caractéristique d'une conception de la connaissance.

Cela revient à dire, en nous référant au tableau de la p. 149 que la foi peut être rapprochée ou bien de la conviction qui en est le contenu intellectuel ou bien de la persuasion qui en est l'enracinement affectif. On voit par là le très grand intérêt attaché à la comparaison entre convaincre et persuader. On pourra consulter : Ch. Perelman et L. Olbrechts. Logique et Rhétorique (Revue philosophique 1950, pp. 1-35). Les auteurs rappellent la « distinction classique [qui] oppose les moyens de convaincre aux moyens de persuader, les premiers étant conçus comme rationnels, les seconds comme irrationnels, les uns s'adressant à l'entendement, les autres à la volonté » (p. 3). Us montrent ensuite que cette opposition, favorisée en fait par le relativisme qui s'est introduit dans la notion de preuve pourrait être résolue par une position correcte, et d'ailleurs traditionnelle de la rhétorique. Nous ne pouvons nous étendre sur cette question qui, du point de vue phénoménologique, relève d'observations assez étrangères à l'expérience de la foi théologale.

(22) II. 176-185 ; N 10, P 4. p. 79.

(23) De Ver. XIV, 4. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi : unde ei non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

(24) Et il paraît bien difficile de la récuser sans souscrire à un matérialisme aveugle.

(25) 2-2. II, 3. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur exquadam supernaturali participatione divinae bonitatis...

C. G. III, 152. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia (ut ostensum est). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat ; et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem. (Cf. Exc. III, P 4, p. 229).

(26) 2-2. II, 3. Jo. VI, 45. Omnis qui audivit Patre meo et didicit, venit ad me. Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae.

(27) C. G. III, 118. Visio autem illius intelligibilis spiritualis quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit.

2-2. VI, i. Il faut nécessairement que la foi soit de Dieu, car les choses de la foi dépassent la raison humaine. Elles ne nous viennent donc même pas dans l'idée si Dieu ne les révèle.

(28) Act. XVII. 28.

(29) On objectera que la foi s'adresse au Christ et rencontre simultanément dans sa personne la divinité et l'humanité. Nous rappelons que l'humanité du Christ est bien « quelque chose de créé » mais n'est pas une créature : que si en effet on la considère dans l'état de distinction d'avec Dieu, qui est caractéristique du statut de la créature, elle est alors privée de subsistance propre et par conséquent inexistante.

(30) Ch. VIL - C'est cela qui manifeste la grandeur de la foi en son aspect rationnel.

« Nous ne nous occupons ici que des rapports divers que peut soutenir l'ordre rationnel avec les énoncés de foi : ces énoncés méritent des notes différentes du point de vue de la démonstrabilité et de la certitude rationnelles. Nous laissons de côté ici une question qui n'est cependant pas sans ressemblance avec la précédente : *quelles notes convient-il d'attribuer du point de vue de la foi à des propositions qui sont en connexion rationnelle plus ou moins étroites avec le donné révélé* (Ex. : Les personnes sont, en Dieu, des relations subsistantes. La Sainte Vierge est médiatrice universelle Cf. Ch. VH.), ou bien qui participent à la présentation infallible du même donné révélé (Ex. : Tel saint canonisé par l'Eglise jouit de la vision béatifique. Cf. Exc. XI).

(32) N 14, P 1 et Ana 1. Celui pour qui l'existence de Dieu est démontrable doit la ranger parmi les « *preambula fidei* » (1. II, 2, im).

(33) L'expression « Dieu Créateur » intervient en plusieurs passages de la Constitution de Fide :

Ch. I, c : « La Sainte Eglise catholique apostolique et romaine croit et confesse qu'il existe un Dieu un, vrai, vivant, créateur et Seigneur du ciel et de la terre... »

Ch. I, Canon 1 : « Si quelqu'un nie le Dieu un et vrai, créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles qu'il soit anathème » (« Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit : anathema sit ») (N 14, Ana 1).

Le P. Teppa, général des Barnabites, demanda (transposition C-D') qu' « avant le mot *creatorem* fut ajouté le mot *esse* en sorte que l'on comprenne plus clairement que l'objet du canon n'est pas l'existence de Dieu mais le fait que Dieu est créateur » (M 51, 404 C, Em 90). Mgr Gasser répondit au nom de la *Deputatio*. La réponse dépasse la portée de la demande et ne s'explique qu'en fonction des préoccupations du chapitre II, mais elle ne laisse pas d'être fort instructive : « L'auteur de l'amendement se trompe en pensant qu'il ait été dans l'intention de la Commission de définir que non seulement l'existence de Dieu peut être connue par la lumière naturelle, mais encore de définir directement que Dieu est créateur de toutes choses ; cela, nous n'avons pas voulu le signifier directement mais seulement par mode d'inférence (« *illative* »). » (M 51, 422 B 15 - C 2).

Le canon I du Ch. II, cité plus haut (N 14) touche de plus près la question qui nous occupe :

« Si quelqu'un dit que Dieu [unique et] un, [véritable] et vrai, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, grâce aux choses créées, qu'il soit anathème ».

Ajoutons immédiatement que l'avertissement général qui inaugura la seconde série de discussions comporte une importante précision :

« Encore que le mot *Creator* se trouve dans le canon, il n'y est pas défini que la création proprement dite puisse être démontrée par la raison ; on a simplement retenu une expression dont se sert l'Ecriture pour révéler cette vérité sans rien ajouter en vue d'en déterminer le sens » (M 5t. 39 D 17-40 A 2).

La proposition (P) « La création proprement dite (c'est-à-dire à partir de rien) peut être connue avec certitude par la lumière naturelle » n'est donc certainement pas définie, et le serment anti-moderniste qui reprend en l'expliquant le « *certo cognosci* » : « *certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse* » (IV, 187) vise comme objet de la démonstration non pas le fait que Dieu est créateur, mais le fait qu'il est « principe et fin de toutes choses ». Il est bien évident qu'il est impossible de démontrer l'existence de Dieu sans désigner en même temps celui-ci comme principe ou comme fin, selon le mode de démonstration adopté. En ce sens large, la démonstrabilité du fait que Dieu est créateur est définie au même titre que la démonstrabilité de l'existence de Dieu dont elle est un corollaire (ou mieux, dont elle est la lecture inversée) ; mais ceci laisse entièrement de côté la création proprement dite, reposant sur l'initiative *libre* de Dieu, telle qu'elle nous est décrite au livre de la Genèse dont on doit accepter le sens littéral (Corn, biblique 30 juin 1909 Doute III, Denz. 2123). Comment, dans ces conditions, le mot *Créateur* a-t-il été maintenu au risque de créer une grave équivoque, dans le libellé ci-dessus rappelé du Ch. II. Canon 1 ? Libellé qui fut promulgué sans l'avertissement qui l'avait accompagné pour les pères du Concile, sans même que des guillemets missent le lecteur en garde en le renvoyant à un texte de l'Ecriture (Sag. XIII, 5. Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie celui qui en est le Créateur) qu'on ne faisait que citer « en se gardant de rien ajouter qui pût en préciser le sens ». Il serait tout à fait

invraisemblable de croire à une inadvertance : d'ailleurs plusieurs père» du concile soulevèrent la question et notamment Mgr Dupanloup qui aurait souhaité la suppression du canon tout entier (Il s'agit toujours de Ch. II, canon i), ut qui ajoutait a Même si le canon n'est pas supprimé, il convient de supprimer le[s] mot[s] *certo* [avec certitude]. Et si on ne supprime pas ce[s] mot[s], il faut supprimer ce qui suit le mot *Dieu* [c'est-à-dire *unum, verum, creatorem et Dominum nostrum*], de peur que nous ne paraissions définir comme dogme et sous menace d'anathème, que la raison naturelle suffit pour connaître avec une *absolue certitude* (souligné dans le texte) c'est-à-dire soit par manière d'évidence soit par démonstration certaine (puisqu'on ne peut obtenir autrement une certitude rationnelle) : *p* l'unité de Dieu ; *h* vraie nature de Dieu , 30 le mystère de la création proprement dite c'est-à-dire à partir de rien ; et que ces choses peuvent être connues avec certitude par les seuls arguments déduits du spectacle de ce monde. En vain allèguera-t-on que la définition ne tombe pas sur le mot « *creatore* » et que ce mot figure seulement par manière d'énumération et d'explication. Je réponds que ceci n'apparaît pas avec clarté et que dans les décrets des conciles, mais surtout dans les canons, il faut éviter l'ambiguïté. » (M 51, 405 A, Em 9S. Cf. IV, 185).

Il était difficile de poser la difficulté avec plus de netteté. Si l'ambiguïté a été maintenue — car il y en a une pour tout lecteur non averti — ce ne peut pas être sans une raison importante. Le même Mgr Gasser, dont on a lu plus haut une réponse suggestive reprimée, en examinant un amendement tout semblable à celui de Mgr Dupanloup quoique moins lucidement exprimé (Em 9S 1/2, *ibid.*), l'argument déjà cité : « La Commission n'a pas estimé qu'il fût permis de supprimer un mot dans un passage de la sainte Ecriture ayant sensiblement le même objet [que celui du canon] » (M 51. 423 A 5-8). Mais il eût été facile de trouver des passages de l'Ecriture ne prêtant pas à la même équivoque ; et Mgr Gasser crut bon d'ajouter que « l'erreur d'Aristote consista beaucoup plus à croire le monde éternel qu'à estimer que le monde n'ait pas été créé par Dieu, encore que les deux erreurs soutiennent entre elles une connexion intrinsèque » (M 51, 43a D 16 - 423 A 3). On voit donc que l'intention de la Commission, ratifiée en fait par le Concile dont l'attention fut suffisamment attirée par les amendements dont nous venons de parler, était de maintenir la proposition ci-dessus désignée par (P) dans le climat de justification rationnelle développée par la définition précise et catégorique : « L'existence de Dieu peut être connue avec certitude par la seule lumière naturelle de la raison humaine ». La ténacité avec laquelle (P) a été maintenue d'une manière en quelque sorte adjacente semble bien insinuer que si le fait que Dieu est créateur n'est pas objet de certitude rationnelle, il n'échappe pas pour autant absolument aux prises de la raison. Il est même probable que dans la pensée de Mgr Gasser le mot « *illative* » par lui prononcé (qu'on relise sa réponse au sujet du Ch. I canon 1) s'appliquait non seulement à la proposition « Dieu est créateur » mais à (P) elle-même, puisque Mgr Gasser parle d'une « connaissance par la lumière naturelle » dont il n'est nullement question au lieu indiqué (Ch. I canon 1) et que c'est d'autre part sous ce dernier chef que l'existence de Dieu et le fait qu'il est créateur sont intimement liés : Ch. II, canon 1. D'ailleurs ceci, même admis, ne nous renseignerait ni sur la mesure en laquelle il convient d'attribuer cette opinion au Concile lui-même, ni sur le degré de rigueur de cette « *illatio* ». Quoi qu'il en soit, nous sommes fondés à retenir que dans l'esprit du Concile cette inférence n'est ni apodictique ni nulle : la création au sens strict n'est ni démontrable ni entièrement inaccessible aux prises rationnelles. Nous disons bien création au sens strict, c'est-à-dire telle qu'elle est définie par l'Eglise : Dieu distinct du monde. Dieu est auteur du monde. Dieu étant intelligent et libre crée d'une manière ordonnée et gratuite sans aucun sujet préexistant, Dieu crée « en vue de manifester sa perfection par les biens qu'il donne aux créatures » (Denz. 1783) ; la création n'est pas éternelle (Denz. 502) (c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'enchaînement *objectif* indéfini dont on puisse remonter le cours ; la foi n'a pas à trancher le pseudo problème de la représentation imaginaire du « commencement »). Mais la création entendue d'une manière plus large comme corollaire de la nécessité de l'existence de Dieu, est démontrable. Ainsi l'entendait S. Thomas : « *Creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat* » (que la création soit, non seulement la foi le tient mais la raison elle-même le démontre) (2 S. D 1. q 1, A 2). Le principe auquel S. Thomas fait ici appel : « il appert (*constat*, on notera la réserve de ce terme) que l'imparfait a pour origine (*oritur*) le parfait », requiert comme fondement rationnel le prin-

dpe de causalité utilisé en d'autres lieux (r. XLV, i ; de P. III, 5). Rappelons que S. Thomas tient pour impossible de démontrer rationnellement que le monde n'est pas *ab aeterno* (De aeternitate mundi contra murmurantes. Ed. Mandonnet ; t. I, p. 22), mais il nous met en garde contre toute représentation imaginative de cette récitée révélée : « Bien qu'il n'y eût pas de temps avant le monde, et qu'il n'y ait pas de lieu en dehors du monde, nous disons cependant qu'avant que le monde fût il n'y avait rien sinon Dieu, et qu'en dehors du monde il n'y a aucun corps ; mais par urant et *en dehors*. nous ne désignons pas le temps et le lieu, si ce n'est imaginativement (nisi secundum imaginationem tantum) » (C T. 98 f). (Cf. 1. XLVI, 2).

Ces remarques ont simplement pour but de confirmer, par l'analyse d'un cas concret l'existence a priori vraisemblable de propositions de foi nécessitant par ailleurs, *du point de vue de l'assentiment naturel*, une note inférieure à la certitude. Elles constituent une classe intermédiaire entre les propositions rationnellement certaines (ir* catégorie) et les propositions qui sont situées, par leur nature, en dehors de la sphère d'intelligibilité humaine (3e catégorie). Nous savions que la 3- catégorie n'est pas vide puisqu'elle comprend d'une part tous les mystères appelés par les auteurs modernes (Cf. Exc. IV, P 3) « surnaturels quoad substantiam » : vie intime de Dieu, participation à celle vie intime ; d'autre part tout ce qui procède d'un libre décret divin sans être objet d'expérience naturelle. Le Concile du Vatican montre (À quiconque possède la foi) que la ire catégorie n'est pas vide non plus, puisqu'elle comporte au moins un cas : celui de l'existence de Dieu ; mais il insinue en outre qu'une description dichotomique cadrerait mal avec la réalité, et ceci suffira à convaincre le lecteur qu'une clarté trop sommaire n'est pas indice de vérité même en matière dogmatique.

S. Thomas place également dans la première catégorie l'unité de Dieu (au sens métaphysique), l'incorporéité de Dieu (de V. XIV, 9) et il emploie, pour justifier son assertion, le seul moyen possible en dehors de la foi : donner une démonstration. Au contraire « l'unité de l'essence divine telle que les chrétiens l'entendent spontanément », c'est-à-dire impliquant la toute puissance et la providence universelle, et autres choses de cette nature qui ne peuvent être prouvées [appartiennent à la troisième catégorie] (de V. XIV, 9, 8m).

(34) Cf. de V. XIV. 9 ; 1. XXXII, 1 — C. G. I, 3 montre par des arguments philosophiques généraux q'''il doit exister des vérités non connaissables rationnellement et, partant, supposée la révélation, des articles de la troisième sorte.

(35) ad Heb. XI, 1 f. Semblablement, telle chose qui a été vue par un propnete, par exemple l'incorporéité de Dieu peut très bien requérir la foi de la part des simples : ne voyons nous pas ceux-ci croire aux éclipses dont l'astronome voit le pourquoi. De ces choses (vues par certains) on ne peut dire, absolument parlant, qu'il y ait foi. Mais il est des choses qui, absolument, excèdent nos facultés telles qu'elles sont en l'état de voie. C'est de ces choses qu'il y a foi, absolument. (C'est à elles, exclusivement, que S. Thomas réserve le nom *d'articles* 1-2. I, 6, dont nous élargissons le sens. Cf. Ch. VII).

« Et de talibus (première catégorie) est fides secundum quid tantum... et de talibus (l'indémontrable par nature) est fides simpliciter » (cf. de V. XIV, 9, P 2).

2-2. I, 5. Cela qui est proposé communément aux hommes comme devant être cru, n'est pas non plus communément su par eux. Et ce sont ces choses non sues qui, absolument parlant, tombent sous la foi. (Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt)

3 S, D 24, A 2, Sol 2. Ce qui concerne Dieu, qui excède absolument le pouvoir de l'intelligence humaine et qui nous a été divinement révélé, relève de la foi proprement dite (per se). Ce qui dépasse l'intelligence de tel ou tel et non pas de tout homme, n'appartient par à la foi à proprement parler, mais seulement d'une manière accidentelle (per accidens).

Il est des choses qui précèdent la foi, et dont il n'y a foi que d'une manière accidentelle (quorum non est fides nisi per accidens) en tant qu'elles dépassent l'intelligence de tel homme et non pas celle de l'homme considéré en lui-même.

Des distinctions aussi fortes : simpliciter, secundum quid ; per se, per accidens ne s'expliquent en ce qui concerne l'objet matériel de la foi que parce qu'il y a implication immédiate de la « lumière de foi ». (N 30).

(36) C'est la doctrine constante de S. Thomas qui l'expose ex professo : 3 S, D 24, A 2, de V. XIV, 9 ; 2-2, l» 4-5. On trouvera une étude historique de la question dans *Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae* (Turin, Marietti 1931) *Grabmann Utrum*

aliquid possit esse simul creditum et scitum. (Une chose peut-elle être simultanément objet de foi et objet de science). L'école franciscaine a répondu affirmativement, l'école dominicaine d'abord affirmativement, puis négativement à partir de b. Thonn.,. L'auteur explique cette divergence de vues par les références respectives des deux écoles à deux conceptions différentes de la science : l'une, augustinienne, consiste en une certaine perception positive des essences ; l'autre, aristotélicienne, consiste surtout en un enchaînement nécessaire à partir de principes supposés connus. (Rappelons cependant que si la saisie première de l'essence est, pour Aristote, l'objet de l'induction, la définition de l'essence rentre bien dans la science). C'est seulement la seconde conception qui exclut la foi dans laquelle on ne retrouve évidemment aucun enchaînement nécessaire ; l'utilité qu'il y avait pour S. Thomas à combattre l'averroïsme sur son propre terrain n'a pas été étrangère au choix qu'il a fait de la problématique aristotélicienne. On verra d'ailleurs IV, 40,42 que la solution donnée à cette question dépend non seulement de la notion qu'on se fait de la science, mais encore du mode adopté quant à la définition de la foi. S. Thomas n'est plus aussi ferme lorsque, ne traitant pas la question ex-professo, il fait réagir l'une sur l'autre, non pas des notions abstraites et des définitions rigoureuses, mais les perceptions concrètes qu'il en avait. En problématique moderne, le mot science a des valeurs multiples. Il conviendrait tout d'abord d'écarter a priori, comme ne pouvant soutenir aucun rapport avec la foi, la science conçue comme l'accord des pensées, c'est-à-dire comme une sorte de logique appliquée ; la foi divine concerne la *réalité* et ne peut être comparée qu'à des disciplines ayant une portée *objective*. Mais cette condition nécessaire ne suffit pas à elle seule : il faut encore que science et foi se rencontrent en un commun objet, et que la première consiste en une connaissance évidente ou démontrée. Or le mot science, qui signifie pour les scolastiques la qualité d'un certain type d connaissance, désigne dans le vocabulaire moderne les disciplines auxquelles appartenaient normalement cette qualité du savoir ; mais les sciences, n'ont guère de contact avec la foi : et cela est particulièrement vrai pour les sciences analytiques qu'on peut d'ailleurs rattacher au schéma augustinien, lequel a pris depuis Descartes une faveur nouvelle. Cependant les sciences qui concernent l'homme, telles par exemple la paléontologie ou la sociologie, ou même la psychologie (existence de l'âme) ; ou bien les disciplines historiques concernées par les faits ou par les textes peuvent avoir avec la foi un objet partiellement commun. Dans tous ces cas, il s'agit de données naturelles à l'intelligence humaine, et la science qui procède par évidence ou démonstration exclut la foi. Quant à la philosophie qui seule aborde le problème de Dieu, elle n'est pas une science au sens actuel de ce mot : la comparaison est commandée par les mêmes principes qu'applique S. Thomas et nous en indiquerons un peu plus loin (IV. 42) les résultats essentiels.

(37) Ces deux mots sont ceux qu'emploient couramment les scolastiques. Ils répondent respectivement à *évidence* et *démonstrabilité* : le mot « vision » peut cependant être pris dans son acception large ; il se réfère alors au domaine sensible, et n'a pas le sens fort d'*évidence*.

Nous verrons d'autre part (N 29. A x c, p. 19S) qu'il convient, du point de vue de la foi, de distinguer les deux mots démonstration et preuve.

(38) 2-2. II, 3. Celui qui apprend doit, en vue d'arriver à la science parfaite, commencer par croire... Aussi, l'homme ne peut-il parvenir à la vision parfaite propre à la béatitude, sans croire à Dieu comme un disciple croit à son maître qui l'enseigne (Cf. de V. XIV. «ñ.

ad Heb. XI. 1, P 4®. Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

(La foi est une disposition de l'entendement qui, en inclinant l'esprit à donner son assentiment aux choses invisibles, instaure en nous la vie éternelle).

S. Thomas tenait déjà cette même doctrine au début de sa carrière :

De V. XIV. 2, P 1m net sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione spernamus, dicitur substantia rerum operandarum ».

1-a foi est appelée la substance des choses que nous espérons en tant qu'elle est et nous un certain commencement de la vie éternelle, vie que nous espérons, fondé.* sur la promesse de Dieu.

de V. XIV, 2. P 1af. La foi distingue de tous les autres habitus de connaissant

du fait que par elle seulement s'effectue « *propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.* »

Ces textes soulignent clairement, entre foi et vision, une continuité fondée dans leur commun objet. D'ailleurs l'Écriture contient la même conclusion, implicitement mais sans ambiguïté possible :

Rom. VI, 30 ...or ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

Dans l'enchaînement des actes divins, la foi (justification) est donc en continuité avec la gloire à laquelle elle est soudée. (Nous renvoyons au commentaire du Père Lagrange).

D'autre part tout le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux, qui est pour ainsi dire un chant à la louange de la foi, nous la montre toute ordonnée à l'autre ; elle est sans doute glorieuse par les prodiges qu'elle a accomplis sur terre, mais elle ne se justifie que par quelque chose de meilleur encore : tel est le thème général de ce chapitre thème particulièrement apparent aux versets suivants :

Heb. XI. 5. C'est par la foi qu'Enoch fut enlevé pour ne pas mourir.

Heb. XI, 7. C'est par (la foi) que [Noé] condamne le monde et devient héritier de la justice qui est selon la foi.

Heb. XI, 10 (Abraham) attendait la cité pourvue de fondations et dont Dieu est l'architecte et le constructeur.

Heb. XI, 14-16- Ceux qui parlent ainsi montrent bien qu'ils sont à la recherche d'une patrie. Et si c'était par souvenir de celle qu'ils avaient quittée, qui les empêcherait d'y retourner ? Mais non, c'est à une patrie plus excellente qu'ils aspirent, à la patrie céleste.

Heb. XI, 39. Et tous, tant qu'ils sont, encore que leur foi ait été louée, ils n'ont pas obtenu l'effet de la promesse.

On peut également, en ce qui concerne la continuité foi-vision, ou ce qui revient au même la valeur cognitive de la foi, évoquer l'expérience psychologique courante. Nous n'avons pas besoin de croire aux axiomes de la numération, parce que nous les estimons évidents ; ni aux théorèmes de l'arithmétique élémentaire, parce qu'ils sont aisément démontrables ; mais nous cessons d'être indifférents à la valeur cependant extrinsèque du témoignage lorsque nous étudions pour la première fois, ou même lorsque nous élaborons personnellement, une démonstration laborieuse. Certes la démonstration suffit en soi, mais notre esprit n'est pas familiarisé avec les instruments sémantiques qui la résolvent en évidence, et il trouve dans l'approbation d'un maître ou dans la confirmation d'un émule un appoint précieux. Cet apport repose sur cette foi modeste que nous appelons couramment la confiance en autrui : on ne peut certes pas dire qu'il accroisse la valeur intrinsèque de la démonstration, mais il consiste à rendre l'esprit plus facilement perméable à l'influence de cette dernière, lui permettant ainsi d'atteindre plus rapidement le degré de l'évidence au delà duquel il n'y en a pas d'autre. La foi intervient ici, tout comme dans le cas dont traite S. Thomas, par son contenu positif : et c'est pourquoi elle se soude sans effort à une connaissance de type intrinsèque.

La foi est une connaissance authentique ; elle est, malgré son mode obscur, un commencement positif de connaissance. C'est dans ce sens fort que doit être entendu le mot *inchoatio* dans les textes cités au début de cette note. S. Thomas d'ailleurs s'en explique lui-même. Il y a toujours, remarque-t-il, proportion entre la fin et l'être qui poursuit cette fin. Ainsi la nature humaine porte en elle, préexistant à toute autre connaissance : les principes de la démonstration qui sont connus immédiatement du seul fait qu'ils sont énoncés, et qui sont comme des semences de la sagesse (*semina quaedam sapientiae*) ; d'autre part certains principes de droit naturel qui sont comme des semences des vertus morales. Puis S. Thomas poursuit :

De V. XIV, 2. *Propter hoc oportet etiam quod in hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione : Haec est Trinitas aeterna ut cognoscant te solum Deus. verum.* (Jo. XVII. 3). Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri ; et haec est per fidem quae ea tenet ex infusa lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt. (Cf. III. 5).

Pour que l'homme soit préadapté au bien de la vie éternelle, il convient semblablement qu'il y ait en lui un certain commencement de cette vie qui lui est promise. Or la vie éternelle consiste en la pleine connaissance de Dieu (ibid., 150). Il importe donc

qu'il y ait en nous une certaine amorce de cette connaissance surnaturelle : et celle se réalise par la foi qui tient, dans la lumière infuse, des choses qui excèdent la connaissance naturelle.

Ainsi la foi est à la vie éternelle ce que les premiers principes sont à la vie de l'esprit (IV, 521, 544). Commencement intrinsèque par conséquent, et en un sens homogène (IV, 54).

— On ne doit jamais oublier cette continuité objective et réelle quand on considère d'autre part l'obscurité que revêtent nécessairement les énoncés de foi pour l'homme voyageur. Croire n'est pas une condamnation volontaire à l'aveuglement de l'esprit. Certains théologiens, imprégnés à leur insu de doctrines modernes qu'ils désavoueraient ont conçu la foi de cette manière ; mais S. Thomas est d'un tout autre avis. C'est ce que n'a pas compris le Père de Lubac : traitant avec une érudition remarquable, de l'évolution de la notion du mystère, le R. Père ne retient de l'œuvre de S. Thomas, qui pouvait apporter sur ce point une si importante contribution, que quelques lignes ; encore s'en sert-il pour montrer que prévalait au temps de S. Thomas une conception du mystère... qui est pourtant opposée à celle de S. Thomas :

« De la parole à la Chair, on n'est plus guère attentif maintenant qu'à l'altérité : Les expressions dont usera S. Thomas, en un passage de son opuscule 7, sont bien propres à montrer le changement survenu, car, au lieu qu'on faisait surtout ressortir l'analogie du signe à la réalité, elles se contentent de souligner la différence de l'un à l'autre :

« Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur, aliena specie occultatum » (de Lubac. Corpus mysticum Aubier 1944 p. 175)-

(Ce texte est tiré, non de l'opuscule 7, mais de l'opuscule 57 de l'édition romaine Piana ; numéroté 37 dans l'édition Mandonnet. Il figure dans la 6^e lecture de l'office de la Fête Dieu ; il est certainement de S. Thomas. (Cf. Lambot. L'office de la Fête Dieu. Aperçu nouveau sur ses origines. Revue Bénédictine 1942, pp. 61-123).

La foi consiste bien à saisir l'invisible dans le visible, non à les opposer l'un à l'autre. Cette opposition n'est que dans l'imagination du Père de Lubac entraîné par sa thèse, non en S. Thomas. S. Thomas est trop docile à l'Écriture pour tomber en un pareil excès ; et nous retrouverons avec lui (IV, 63-67) ce que déjà nous avons appris (II, 92-94, 101, 120, 139) : la foi tend vers la réalité, elle ne s'arrête pas aux « apparences ». Ce que les textes cités au début de cette note disent si clairement au sujet de la foi en général, on en retrouve l'équivalent en ce qui concerne l'exercice de la foi en l'Eucharistie : il suffisait de lire quelques lignes plus haut le même opuscule de S. Thomas, ou de se reporter 3. LXXV, 1, etc... La panis species n'est jamais présentée comme étrangère à la Christi Caro, mais comme la contenant, et comme conduisant l'âme croyante vers elle. La foi s'exerce parce que l'invisible est saisi dans le visible » : telle est bien l'économie essentielle, nécessaire, suffisante, universellement réalisée par tout acte de foi ; qu'il y ait *aliena specie*, que l'apparence du pain remplace celle du corps physique de Jésus est accidentel : cela prévient l'erreur des sens » comme le dit S. Thomas dans la fin de la phrase citée par le Père de Lubac. Mais l'essentiel de la foi c'est bien, dans le cas de l'Eucharistie comme dans tous les autres, de saisir *l'invisible dans* le visible.

C'est vraiment trahir la pensée de S. Thomas que de placer sous son patronage une doctrine opposée à son esprit. S. Thomas maintient, au contraire, que l'intelligence conserve, élevée par la lumière de foi, son exercice connaturel. Confiance dans l'intelligence et dans la nature ? Sans doute. Mais, plus précisément, confiance dans le fait que l'intelligence et la nature peuvent, *sans subir aucune violence*, devenir les instruments de Dieu au service d'une fin sur-naturelle (Exc. IV, P 3), dépassant absolument la nature ; et à laquelle, cependant, la nature est ordonnée en Sagesse divine*. C'est cette confiance-là qui est l'intuition la plus profonde et la plus hardie de la théologie de S. Thomas. C'est elle qu'on sent partout agissante et qui empêche, radicalement, qu'on confonde le thomisme de S. Thomas avec le système de même nom. Nous ne nous étendons pas, car nous espérons montrer, par l'ensemble de la présente étude, comment toutes les ressources de l'intelligence entrent au service de la foi ; nous verrons d'ailleurs que cela n'est possible qu'à la condition de situer la foi, comme tout autre mystère, premièrement en fonction de Dieu et non pas de l'homme. Contentons-nous, à titre de suggestion, d'indiquer deux passages dans les-

quels S. Thomas expose *everenter* des assertioni outrée? qui heurtent scs propres vues.

C. E. G. 29. Item dubium est, quod Chrisostomus dicit in sermone de fide, quod fides non est praedicabilis. Scd intelligendum est, id est, per praedicationem non *perfecte* explicabilis.

B. T. II, 3, 3m. Le secret de la foi est étrange à l'intelligibilité naturelle (philosophicis dictis), mais c'est *seulement* en tant qu'il n'est pas circonscrit par elle (voir ce texte IV, 794).

Nous avons souligné les doux mots par lesquels S. Thomas se désolidarise, discrètement mais fermement, des expressions de S. Chrysostôme et de S. Ambroise. On voit que, au moins sur ce point, le P. de Lubac range S. Thomas au nombre de ceux que S. Thomas combat... ou combattrait : il résulte bien du *productivisme mental* contemporain (Maritain, loc. cit, Exc. XI, p. 302) que la foi n'est plus une saisie obscure quoiqu'intelligible du mystère ; elle consiste à accepter une formule, un signe... Mais tout cela est à l'opposé de S. Thomas, pour qui le concept est strictement ordonné à la saisie de la réalité (IV, 740). Pourquoi, après cela, le P. de Lubac qualifie-t-il d'accommodative une exégèse étrangère à ses thèses (Surnaturel, p. 11, note 2) ?

(39) Il est très fréquent que la diversité qualitative que réalise ou que permet d'observer une multiplicité d'origine spatiale ou temporelle se condense dans un seul être ou dans une seule vie. L'étude de celle-ci trouve alors un précieux auxiliaire dans la description extensionnelle des éléments qu'elle récapitule. C'est ce qui se passe dans le cas qui nous intéresse. L'économie de l'objet de foi comporte deux réalisations homologues, l'une dans la société chrétienne, l'autre relativement à chaque chrétien. La première éclaire la seconde.

(40) De V. XII, 12. Le principe énoncé puis appliqué par S. Thomas est le suivant. La perfection de l'espèce se prend de celle de ses deux constituants : perfection du genre et perfection de la différence. L'influence de cette dernière l'emporte en droit parce que c'est la différence qui est constitutive de l'espèce. Cependant lorsque la différence comporte *de soi* imperfection, la perfection de l'espèce se prend absolument parlant de celle du genre, puisque la perfection avec laquelle l'espèce réaliserait la différence introduirait précisément en elle l'imperfection propre à celle-ci. Application au cas de la foi, laquelle est une connaissance (genre) obscure (différence) :

« [Fides] est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur. Qui enim abunaat in natura generis [id est cognitionis], et deficit in fidei differentia [id est obscuritate], utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter *nobiliorem fidem* eo qui minus cognoscit ; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis propria habet fidem qui omnino non videt illa quae credit ». (Cf. iS, D4, Qi. Ai applique le même principe en sens contraire).

En d'autres termes, la foi étant simultanément connaissance et obscurité, celui qui réalise le moins bien la foi comme foi, c'est-à-dire en tant qu'elle est obscure, parvient à une connaissance meilleure, c'est-à-dire à une « *foi plus noble* » puisque la foi est, *positivement*, une connaissance. « *Nobiliorem fidem* » désigne évidemment une foi au sens large, foi « *secundum quid* » et non « *simpliciter* » (IV, 35) ; mais enrin c'est la foi, tellement compatible avec un savoir plus parfait qu'elle-même, qu'elle peut participer à la qualité de celui-ci (cf. IV, 423).

(41) Nous avons vu comment la foi est obéissance (II, 58-70). Comme S. Thomas le remarque (2-2. II, 4, 3^{aa}). et comme il est d'ailleurs tout à fait clair, ce qui est essentiel à l'obéissance c'est la disposition à obéir à celui q'n communale, et la qualité de l'obéissance est en raison directe de la qualité de cette disposition : promptitude par exemple. Le nombre des ordres reçus ou exécutés ne vient que secondairement et par voie de conséquence. On retrouve exactement la même économie dans la foi en tant qu'elle est conjonction intelligible entre Dieu et le croyant (N 10, P 2, 3, p. 73 — IV, 627, 628). S. Thomas note en maints endroits cette priorité absolue de ce qu'il appelle l'objet formel de la foi, sur quoi nous aurons à revenir.

(42) i. Notons tout d'abord que, certains articles étant démontrés la foi demeure dans un sujet donné en vertu de l'existence d'articles intrinsèquement indémontrables ; dans ces conditions, les articles démontrés eux-mêmes ne sont pas sans relation avec l'« habitus » de foi. En effet, comme nous le notions ci-dessus (IV,3S), il est des démonstrations difficiles, ou des évidences précaires, au sujet desquelles un témoignage

est une confirmation secourable malgré sa valeur extrinsèque ; or les articles déœotrahies sont de cette catégorie. On connaît la remarque de Pascal. « Les preuves Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliqué* qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés. *Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt*. C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus Christ, qui est de communiquer sans médiateur avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur. Au lieu que ceux qui ont connu Dieu pir médiateur connaissent leur misère. » (Pensée 543. Cf. Pensée ap).

Cette doctrine a été fréquemment exposée par S. Thomas (IV, 179, 421). L'Encyclique *Humani Generis* l'a récemment rappelée. « Quapropter divina «revelatio# moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possunt. » (Cf. Dent 1876). (A. A. S. 42, 562). (Aussi la révélation divine est-elle moralement nécessaire pour que les vérités concernant la religion et la morale, et qui de soi ne sont pas inaccessibles à la raison, soient, dans la condition présente de l'homme, saisies par tous rapidement, sans mélange d'erreur et avec une pleine certitude).

La démonstration des articles « démontrables » commande donc la certitude, mais elle ne peut jamais être « possédée » par l'esprit humain en telle manière que celui-ci n'ait plus rien à apprendre de qui aurait l'évidence, et le seul qui ait l'évidence en pareille matière c'est Dieu : il donne confirmation par et dans la foi et cette confirmation est très loin d'être négligeable même pour le philosophe qui démontre. Si Dieu révélait que deux et deux font quatre, la qualité de l'assentiment accordé à cette proposition serait identique à celle qui ressortit à la lumière naturelle : car l'esprit humain est capable, au moins en droit, d'épuiser par ses seules *forces* l'intelligibilité de l'objet ; mais il n'en va jamais ainsi quand Dieu est en cause : connaître avec certitude l'existence de la relation que les créatures soutiennent avec lui n'épuise aucunement l'intelligibilité de cette relation. La foi véhicule cette intelligibilité, secrètement parce qu'elle est obscure, mais authentiquement parce qu'elle est connaissance. Lui foi n'ajoute rien, objectivement (« ex parte objecti »), à la certitude de la démonstration acquise ; mais elle joue, dans le philosophe croyant, vis-à-vis du même philosophe en tant qu'il a démontré, le même rôle que l'approbation expérimentée du maître vis-à-vis du disciple qui, fraîchement inventeur d'une démonstration nouvelle, hésite en quelque sorte à prendre possession de sa propre pensée.

2. On pourrait dire, en employant une locution sur laquelle nous reviendrons, que la foi n'ajoute rien à la certitude « objective » de la démonstration (et pour cause d'ailleurs, la certitude a objective « de la foi étant d'un tout autre ordre) ; mais qu'elle peut indéfiniment accroître la certitude subjective, en induisant le croyant à entrer dans la certitude inhérente à la démonstration qu'il a découverte et dont cependant il ne mesure pas la profondeur. L'homme demeure toujours, vis-à-vis de Dieu, comme le disciple qui apprend, même dans le moment où il peut annexer au domaine de ses prises rationnelles quelques parcelles du dépôt divin : même dans ce moment, il ne peut dire à Dieu qu'il n'a rien à recevoir de lui. (IV, 57). C'est semble-t-il en ce sens qu'on doit interpréter la remarque de S. Thomas :

ī-j. LXVII, 3 f. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio : sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto ; potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum.

De même il est impossible que la connaissance parfaite quant à son medium et la connaissance imparfaite quant à son medium aient le même medium ; mais ces deux connaissances peuvent concerner le même objet ou se trouver dans le même sujet. Le même individu peut en effet connaître la même conclusion par medium probable et par medium démonstratif.

S. Thomas montre ensuite que foi et béatitude sont impossibles *dans le mime sujet* parce que la première pose une imperfection *dans le sujet* : l'inévidence ; tandis que la seconde pose une perfection *dans le sujet* : l'évidence. Toute la question est donc bien de savoir si la science que nous pouvons avoir de certaines vérités de foi comporte cette évidence maximum qui seule exclut l'inévidence : or. nous le notions à l'instant, l'évidence *maximum* dont l'esprit humain est capable n'est jamais réalisée relativement à des objets non connaturels.

3. Il est dès lors aisé de rendre compte de la conjonction, dans le même sujet, de la science et de la foi. celle-ci étnnt envisagée au sens large qui vient d'être expliqué L'acte d'intelligence par lequel le philosophe croyant a démontré l'existence de Dieu relève bien de l'habitus métaphysique (et ainsi ce philosophe ne peut « croire » ce qu'il a démontré) ; mais ce dernier habitus, subissant l'information entitative (N 54, p 6) de l'habitus de foi qui coexiste dans le même sujet (et il ne peut s'agir de la foi qu'autant qu'elle appartient au même genre que la métaphysique, c'est-à-dire de la foi en tant qu'elle est connaissance et non en tant qu'elle est obscure), produit un acte qui participe à la qualité intelligible positive de la foi. Il est d'ailleurs unanimement reconnu que la philosophie chrétienne existe, au moins en ce sens qu'il existe des philosophes chrétiens par qui et en qui la lumière de foi a exercé sur la philosophie une influence, extrinsèque d'ailleurs au moins objectivement. Il est tout à fait normal qu'une semblable influence existe a fortiori sur les parties de la philosophie que la foi peut en droit, et par conséquent dans la plupart des cas, revendiquer comme siennes.

4. Notons enfin, en terminant, que le Christ possède simultanément trois « sciences » et que, notamment la science acquise et la science de vision sont compossibles. Certains objets sont simultanément connus par ces deux sciences ; l'évidence propre à la vision n'est pas contradictoire à un type de visualisation beaucoup plus modeste. Sans doute la science acquise ne comporte-t-elle pas, comme sa différence propre, de porter sur des vérités non vues ; mais en fait le Christ connaît certains objets : partiellement par sa science acquise, parfaitement par sa science de vision. Dans toute la mesure où la première est une connaissance véritable, positive, elle se soude très normalement à la seconde qu'elle prépare. Il en va de même pour la foi en regard de la science: la foi porte sur du « non vu », mais c'est une connaissance véritable, assurant une prise positive de l'objet ; c'est une manière de connaître qui n'est pas la science, mais qui n'est la négation de la science que si on considère la foi sous l'incidence de psychologie humaine qui permet de la définir. Si on se souvient que la foi, qui considère le non vu, est également « subalternée » (IV, 762) à la vision, on comprendra aisément qu'd ce point de vue la foi puisse introduire la science et qu'elle assure, de par son origine divine, un type de possession intelligible de la vérité que la science est incapable d'assurer.

En un mot, la définition de la foi comporte deux éléments : l'un positif, l'autre négatif ; selon qu'on insiste sur l'un ou sur l'autre, on incline à résoudre de manières opposées la question dont il s'agit.

(43) Pensées 565. Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons, dans l'indifférence que nous avons de la connaître.

(44) Heb. XI, i. « Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non a parentium. » «

(45) Encore que la définition de l'objet de la foi par la non visibilité soit valable en général.

(46) de V. XIV, 2, 9m distingue même quatre sens auxquels S. Thomas* assigne des corrélats dans la psychologie de la foi :

j Raisonnement, argument d'autorité	Nous croyons p.arce que c'est Dieu qui parle.
2 Medium, raison de la conclusion	La foi des fidèles montre l'existence des choses invisibles, foi de nos pères est la raison de la nôtre, Un article de foi est la raison d'un autre.
3 Schéma d'un discours	La foi est un aperçu de ce que nous verrons.
4 Principes, lumière qui donnent force aux arguments	C'est par la lumière de foi que les articles sont crus.

3. LV, 5 distingue l'ensemble des quatre sens précédents (l'argument est tout ce qui fait croire à une chose douteuse), le distinguant d'une autre acception : l'argument est un signe sensible ordonné à la manifestation de la vérité. Les deux sens se distinguent comme : preuve certaine et preuve par signe.

(47) L'objet de foi, en tant qu'intermédiaire, « montre » Dieu, comme le moyen terme d'un raisonnement en « démontre » la conclusion (Cf. 3 S, D 23» O

2-2, IV.i. Argument est pris pour son effet, lequel est d'induire l'intelligence à adhérer à du vrai.

(48) La conclusion en ce qui concerne la distinction de la foi et de la science est fréquemment énoncée par S. Thomas. 2-2, IV, r ; de V« XIV, 2 ; ad Heb. XI. j. Cf. IV, 35.

(49) I Cor. XIII, 12. Présentement nous voyons dans un miroir, d'énigmatique façon. On peut voir là une confirmation de la distinction établie plus haut (IV, 35) en et qui concerne la foi « simpliciter ou per se » et la foi « secundum quid ou per accidens ». On ne peut dire que l'existence de Dieu soit saisie d'« énigmatique façon » par celui qui la démontre ; elle n'est donc pas, absolument parlant, objet de foi. Elle le reste cependant en une mesure parce qu'elle n'est jamais connue que d'une manière médiate, dans le miroir des créatures et non pas immédiatement, par vision. Ce cheminement aussi difficile qu'il est simple est utilement guidé et affermi par la parole de Dieu,

(50) S. Thomas. Ibid. (IV, 48). S. Bernard avait déjà insisté sur ce point contre Abélard.

(51) Π, 98-106 ; 30, 3i, sa ; 328-330.

(52) II Cor. V, 7. Nous vivons sous le régime de la foi et non pas sous celui de la claire vue. *a Dia pisteôs gat peripatoumen, ou dia eidous* ».

On peut entendre *eidous* en un sens plus objectif : « Nous marchons dans la foi, non dans les choses vues ». L'opposition est la même. (Cf. II, 138-141).

(53) I. 5-

(54) I Cor. XIII, 12. *Arti ginôskô ek mérour, toto de epignôsomai kathôs epegnôithen*.

Epigignôskô renforce le sens de *ginâskô*, mais se tient bien dans la même ligne : la vision épanouit la foi.

(55) Quinto : certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse coecum sensum religionis e latebris subscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae, sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe, quae a Deo personali, creatore ac domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis. (Serment anti moderniste imposé par Pie X, 1 septembre 1910. Denz. 2145).

L'expression *a ex auditu n*, par out dire se trouve Rom. X, 17 (II, S5) ; le Concile de Trente l'avait déjà reprise (Cf. IV, 76).

(56) Nous avons habituellement exprimé ce fait en parlant de la coïncidence du *principe* et du terme. Mais on sait qu'en matière morale et, plus généralement, en matière d'action humaine, c'est la fin qui est principe en ce sens qu'elle commande tout le dynamisme de l'action. D'autre part l'expression un peu vague *a terme de la foi* désignait ce à quoi aboutit Pacte de foi : c'est ce que l'on appelle d'ordinaire l'oh/ef de la vertu. On saisit bien ici la différence entre la foi et une vertu non théologique. acquise ou infuse. Une telle vertu, si elle mérite effectivement le nom de vertu dans un sujet baptisé, a nécessairement Dieu pour fin, puisque tout acte bon d'un chrétien contribue à accroître en lui l'amour qui l'unit à Dieu ; mais la vertu de tempérance par exemple, encore qu'elle ait donc Dieu pour *fin*, a pour *objet* non pas Dieu mais la juste mesure dans l'usage des biens sensibles. On peut d'ailleurs dire équivalentement que les vertus infuses ont Dieu pour *principe* ou pour *fin* ; car si Dieu les communique à l'âme en état de grâce (en quoi il en est le principe), c'est pour que celle-ci le rejoigne en les mettant en œuvre (en quoi il est fin ; mais il n'est fin par mode d'objet que pour les vertus théologiques.). (Cf. IV. 682).

(57) 2*2. XVI, i. La foi contient beaucoup de points ordonnés à cette foi par laquelle nous croyons que Dieu existe, ce qui est le premier et le principal de tous les articles. (Cf. de V. XIV, 8 f).

« Quod est primum et principale inter omnia credibilia »... malgré la démonstrabilité de l'existence de Dieu.

(58) Eph. I. 13-14- C'est en lui [le Christ), vous aussi, qu'après avoir entendu la parole de vérité l'évangile du salut, c'est en lui qu'après avoir cru, vous avez été marqués, comme d'un sceau, du Saint Esprit promis, arrhes sur notre héritage, pour la rédemption définitive de ceux qu'il s'est acquis à la louange de sa gloire (cf. II

(59) II, 180-185.

(60) L'étroite involution de l'intelligence et de la volonté dans l'exercice de la foi sera examinée Ch. V, N 54. Elle est déjà suggérée par la définition (IV, 44) dont on vient de donner un rapide commentaire. L'expérience, qui peut être utilisée pour désigner l'objet non vu de la foi (II, 313), réside en effet formellement dans la volonté.

Rappelons [IV. 18) que nous procéderons à une analyse plus fine de l'intelligence au Ch. VI.

(61) 2-2. I, 2, 2m. Non enim formamus enuntialia. nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

(M 2-2. I, a. [On peut donc considérer! l'objet de foi] soit du côté de la réalité à laquelle on croit (ex parte ipsius rei creditae) et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe. il est la réalité même à laquelle est fixée la foi ; soit du côté du croyant (ex parte credentis) et à cet égard il est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé (Cf. de V. XIV, 12).

(63) de V. XIV, 8. 5^{re}. La chose connue est dite être objet de connaissance en tant qu'elle est subsistante en elle-même, en dehors du sujet connaissant ; encore qu'elle ne puisse être effectivement connue que par ce qui se trouve d'elle-même dans le sujet connaissant... *La vérité divine qui est simple en elle-même est donc l'objet de foi ;* mais l'intelligence humaine s'en saisit à sa manière, à savoir sous forme complexe (per viam compositionis) ; en sorte que l'intelligence, en donnant son assentiment à cette composition effectuée qu'elle tient pour vraie, tend vers la vérité première *comme vers son objet* : et ainsi rien n'empêche que la vérité première soit l'objet de foi. encore que celui-ci soit exprimé en [énoncés] complexes.

« et sic, per hoc quod compositioni factae tamquam verae intellectus assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum ; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum... »

de V. XIV, 8, 12m. « Quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est ; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate ».

Eu égard à ce qui est en nous, la foi comporte bien un énoncé complexe ; et cependant eu égard à ce en quoi la foi nous conduit *comme étant l'objet*, la foi concerne la vérité simple.

Le mot « objectum » n'est jamais attribué à a complexum » mais à « veritas prima » ou à veritas simplex ». L'énoncé complexe est seulement adjoint, (nécessairement d'ailleurs, nous y insisterons longuement) à l'objet de foi.

Cette thèse de la priorité radicale de la réalité sur l'énoncé se trouve d'ailleurs confirmée par l'unité de la foi. S'appuyant sur Eph. IV, 5 Unus Dominus, una fides, unum baptismum, S. Thomas déclare :

de V. XIV, 12. Il faut tenir pour fermement assuré que la foi des modernes et celle des anciens, c'est-à-dire ceux qui ont précédé le Christ, est une seule et même foi, autrement l'Eglise ne serait pas une.

Or les énoncés ont évidemment changé, puisqu'ils étaient au futur et sont maintenant au passé ; si donc les énoncés jouaient dans l'objet de foi un rôle essentiel, il serait impossible que celui-ci n'ait pas changé et que la foi soit demeurée une : telle est la substance de cet article. (Même doctrine 1-2. CIII4).

(64) Ch. VII Cf. N 36, P 2, p. 330 ; N 39, p. 367.

(65) 2-2, 1, 2, 2o. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile. sed ad rem.

(66) de V. XIV, 12. Fides non est de enuntiabili, sed de re.

(67) de V. XIV, S. 5m et sic, per hoc quod compositionis factae tamquam verae intellectus assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum. Cf. IV. 63.

(68) Notons cependant que les théologiens du Moyen Age, S. Thomas en particulier, développaient beaucoup moins que n'a tendance à le faire la théologie contemporaine, l'enquête rationnelle touchant les prolégomènes de la foi. On lira avec profit et intérêt. sur ce sujet : Roger Aubert. Caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle. (Revue d'Histoire ecclésiastique 1943, tome 39 pp. 22-100). Toute critique est l'indice pathologique d'une vie qui se replie sur elle-même au lieu d'être, conformément à la nature de la vie, sûre à l'avance de ses conquêtes. Descartes et Kant ont douté de l'intelligence et c'est la raison profonde pour laquelle leurs philosophies n'ont jamais trouvé audience auprès de l'Eglise qui préfère le sain optimisme d'Aristote païen au criticisme radical de Descartes chrétien. Il est des valeurs ou des déviations au sujet desquelles l'Eglise ne se prononce pas explicitement parce qu'elles relèvent de l'ordre naturel ; mais parce qu'aussi elles appartiennent à l'ordre de nature, l'Eglise indique par son attitude le discernement qu'il convient de faire de celles qui sont en authentique affinité avec l'ordre chrétien. Quoi qu'on en ait, donner le pas à l'aspect apologétique sur l'aspect théologique, c'est s'avouer, toute proportion gardée, disciple de Descartes et de Kant, non de S. Thomas et

d'Aristote : qu'on cite ensuite S. Thomas matériellement ne peut rectifier un gauchissement de structure. (Sur le contraste : Descartes chrétien en ses affirmations, non en structure ; on pourra lire L. Goldmann Matérialisme et philosophie Revue philosophique 1943, p. 172). Les esprits du XIII^e siècle n'étaient pas enclins à insister sur la justification rationnelle de la foi, encore qu'ils en connussent parfaitement l'enchaînement et *qu'ils ignorassent le nom et la condamnation du senti pélagianisme, parce* qu'ils vivaient dans un climat qui les portaient spontanément à nourrir en eux une *foi* saine et puissante. Il serait regrettable que l'hypertrophie apologétique qui accompagne certaines présentations modernes de la foi donnât aux croyants, et ce qui est pire encore aux incroyants, l'impression d'une sorte d'hésitation ou de manque d'assurance au sujet de la foi envisagée intrinsèquement et dans son absolue surnaturalité.

(69) Nous utilisons ici la terminologie qu'il faut être reconnaissant au P. Gardeil d'avoir précisée et introduite (Cf. Dic. VI, 173). A. Gardeil, La Crédibilité et Ἀπολογία. Paris, Gabalda. 1928.

(70) Non pas évidemment exprimé.

(71) On aperçoit la correspondance avec les sens ci-dessus indiqués pour P. a' et b ne font que dédoubler le sens subjectif B. c correspond au sens subjectif C. Nous aurons d'autre part à examiner en quelle mesure et de quelle manière a' se distingue de a ou se confond avec lui.

Il est à peine besoin d'ajouter que a a' b c, qui désignent les actes ou les états d'un sujet, peuvent être également envisagés comme étant les conséquences, dans le sujet, de la présentation de l'objet qui lui est faite. Ce sont donc, en un sens, des propriétés qui appartiennent à P du fait qu'il est révélé. Ce point de vue qui est très conforme à l'esprit, et semble-t-il également à la lettre de S. Thomas, a été mis en vive lumière par le P. Gardeil qui en a tiré le meilleur parti pour constituer une méthodologie apologétique. Mais il est clair que pour distinguer les différents aspects indiqués 1 a' b c, nous devons faire état d'autres éléments : c'est parce que le même énoncé P est saisi par l'esprit sous des éclaircissements différents, qu'il donne précisément lieu : aux deux jugements de crédibilité et de crédence qui inaugurent la foi, à l'assentiment et à l'adhésion oui en constituent l'exercice.

(P) II. 148.

(73) Nous disons bien *croyant*. C'est la soudure de la foi et de la justification qui nous intéresse, non cette dernière pour elle-même.

(74) Denz. 135, 178. 150, Cf. IV. 110.

(75) Thre. V, ai. Convertite nos Domine ad te et convertemur.

Jo. XV. 16. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis.

I Jo. IV. 10. 19. Lui-même nous a aimés le premier.

de V. XXIV. 15, P 3. Il est impossible que le libre arbitre se prépare à la grâce si Dieu lui-même ne le dirige.

S. Thomas en donne deux raisons : la conversion de la volonté, par cela seul qu'elle est un acte nouveau, exige une motion divine (ce qu'exprime Thre. V, 21) ; l'homme, ignorant la grâce sanctifiante, ignore a fortiori le chemin qui y conduit. (D'où la demande : dirigez moi en votre vérité).

(76) Nous reviendrons, au point de vue *métaphysique* sur la motion divine qui est le fondement de ce processus de conversion, question précisée par le Concile de Trente (IV, 358). Indiquons ici une fois pour toutes, avec le même Concile, le contenu *psychologique* de cette démarche, dont l'étude détaillée serait hors de notre objet.

« [Ceux qui étaient détournés de Dieu par le péché] sont disposés à la justice elle-même, lorsqu'excités par la grâce divine et aidés par elle, ils conçoivent la foi [reçue] par oui dire, ils sont mus librement vers Dieu, croyant vraies les choses qui sont divinement révélées par sa grâce [et] par la rédemption qui est dans le Christ Jésus » (Rom. III, 24); comprenant alors qu'ils sont pécheurs, et partant de la crainte de la divine justice dont ils sont utilement frappés ils se convertissent et conçoivent que la miséricorde de Dieu doit être également considérée ; ils sont alors haussés jusqu'à l'espérance, ils ont confiance qu'à cause du Christ Dieu leur sera propice, ils commencent de l'aimer comme la source de toute justice, en raison de quoi ils se dressent contre le péché par une certaine haine et détestation, c'est-à-dire par cette sorte de pénitence qu'il convient d'accomplir avant le baptême (Act. II 38) ; enfin ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les préceptes divins. C'est de cette disposition qu'il est écrit : » Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que de plus il est un rémunérateur pour ceux qui le cher-

chentn (Hcb. XI, 6), et : « Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis» iMt IX, 1 ; Mc II, 51. et : « La crainte du Seigneur chasse le péché n (Eccli I 27) et « Faites pénitence et que chacun d’entre vous soit baptisé au nom du Christ Jésus pour la rémission de scs péchés, et qu >l reçoive le don du Saint Esprit » (Act II a8i et «Allez, enseignez toutes les nations, baptisez les au nom du Père et du Fils et du vvv..lÎSprit; ;PPrena"1 / &arder tout << > vous ai commandé» (Mt. XXVIII, 19). et enfin; ..Préparez vos cœurs pour le Seigneur» (I Ree VII i) (Concile de Trente. Session VI, l3 janvier 1547. Décret sur la justification Ch 6 Denz. 798).

Ce texte reproduit d’ailleurs en substance l’analyse de S. Thomas :

3. LXXXV, 5. La pénitence peut être entendue de deux façons: tout d’abord en tant qu elle est un habitus, et prise en ce sens elle est immédiatement infusée par Dieu sans que nous usons à agir d’une manière qui serait la principale, mais non pas sans que nous apportions la coopération de certains actes. En un autre sens la péni- tence désigne les actes par lesquels nous coopérons à Dieu qui opère (dans la péniten- ce) : le premier principe de ces actes c’est l’opération de Dieu qui convertit le cœur selon qu’il est écrit *Convertissez-vous à vous Seigneur et nous nous convertirons* (Thre. V. 21) ; le second acte est un mouvement de foi ; le troisième un mouvement de crainte servile, qui détourne du péché à cause du supplice y attaché ; le quatrième est un mouvement d’espérance par lequel on sc propose de se corriger dans l’espoir d’ob- tenir le pardon ; le cinquième est un mouvement de charité par quoi on a déplaisir du péché lui-même et non à cause du châtement; le sixième est un mouvement de crainte filiale par quoi on offre volontairement à Dieu quelque satisfaction, à cause de la révérence de Dieu. Ainsi est-il clair que l’acte de pénitence procède de la crainte servile, comme du premier mouvement de l’appétit qui lui est ordonné ; mais de la charité filiale, comme de son principe propre et immédiat.

(77) e premier amour peut viser la fin de l'homme envisagée comme constituant pour lui la plus haute manifestation du souverain bien. Dieu n’est alors entrevu qu'im- plicitement. En toute hypothèse, c’est avec ce premier amour que commence *Vintenlion* de la foi. Cette origine affective nous conduit à en renvoyer l’étude au Ch. V. N 43.

&

(7S) Rom. VIII, 30.

A l’unité du dessein de Dieu (de la vocation à la glorification) répond l’unité de la foi : de l’intention dont elle procède à la vision qui l’achève (IV, 58). Entre la Sagesse de Dieu et la foi, entre Dieu et l’homme, il y a un Médiateur qui, lui aussi, «vient de Dieu et va à Dieu η (II, 102). On voit donc que la foi et Γ «Auteur de la foi » réalisent, chacun selon son ordre, la même « économie » (IV, 823 ; V, 450).

Dans toute cette section nous emploierons équivalement les locutions : accès à la foi, préparation à la foi, ou bien : futur croyant, aspirant à la foi... Nous définirons avec plus de précision au Ch. V les moments psychologiques et métaphysiques qui bornent cette période, parce qu’ils sont en connexion immédiate avec des motions volontaires. Disons tout de suite afin de dissiper toute équivoque, que le mot « prépa- ration » a pour S. Thomas un sens plus proprement métaphysique. Rappelons pour le comprendre que du côté de Dieu la vocation à la foi peut s’entendre de l’appel extérieur (par la prédication ou par les signes) ou de l’appel intérieur. Lorsque celui- ci aboutit, la vocation (intérieure par conséquent) se confond substantiellement avec la justification ; avec cependant une différence de point de vue : la vocation concerne le terme « a quo » (l’homme est détourné du péché), la justification concerne le terme « ad quem » (collation de la grâce) ; la prédestination enfin est la cause, saisie en Dieu, de la justification (Exc. VI, texte A). La préparation (à la grâce ou à la foi) n'est rien autre que la collaboration volontaire requise de la part de l homme pour que la vocation aboutisse et devienne justification (Exc. VI,. texte B). Cette prépa- ration, lorsqu’elle est parfaite, est instantanée et est concomitante Δ l infusion de la foi qui lui est alors adjointe. C’est le cas parfait, le cas type : parce qu il réalise l’essence de la préparation à la foi telle qu’elle devrait se trouver réalisée dans un homme parfait. On sait assez que S. Thomas construit la science théologique sur le schéma aristotélicien de la science et se plaît à envisager les essences . on ne s’étonnera donc pas qu’il considère en général de préférence, dans la *préparation* à la foi. les actes requis *en nature* à l’infusion de la grace, en laissant <c < t ou e incidence temporelle. S. Thomas sait d’ailleurs prévenir toute ^nvoque cn i,xnn! le point de \ue très précis auquel il se place. Ex.: de X. XX\ III, . . - r ‘ θl informe et l’attrition précèdent tcmporellement l’infusion de la grâce. epen an ,

de tous les mouvements du libre arbitre, ce ne sont pas ceux-là qui nous occupent pour le moment, mais bien ceux qui sont simultanés à l'infusion de la grâce, et sans lesquels la justification des adultes est impossible, tandis qu'elle ne requiert pu nécessairement les premiers.

Autrement dit, S. Thomas considère toute la démarche dont le Concile de Trente décrit les phases psychologiques (IV, 76) comme récapitulée et condensée dans son terme. La justification devrait en effet avoir lieu dans le moment même où l'homme prend conscience de sa destinée ; si les choses ne se passent ainsi qu'exceptionnellement. la faute n'en est pas à Dieu dont le secours intérieur ne manque jamais, mail à l'hébétude spirituelle du sujet ou bien aux carences coupables de ceux qui devaient porter l'Evangile, etc... toutes choses accidentelles à la nature même de la justification. Mais il n'y a évidemment aucun inconvénient à déployer dans la durée ce que l'analyse des essences envisage intemporellement. Cela présente même l'avantage de la commodité puisque nous avons spontanément recours, pour penser, à la représentation sensible. Nous conserverons donc, dans tout cet ouvrage, à la locution « préparation à la foi m ou synonymes, son sens commun ; en nous souvenant cependant que la théologie, métaphysique divine, doit s'attacher à la circonscrire dans l'universel et doit en éliminer les incidences psychologiques qui tiendraient A tel ou tel cas individuel pour ne retenir que celles qui manifestent l'essence même de la justification. Nous nous exprimerons généralement comme si les différentes phase- des réalités que nous analyserons étaient réellement successives, mais le lecteur voudra bien, dans chaque cas, accorder à la durée l'importance qui lui revient. Il n'y a pas d'acte humain qui échappe complètement au temps, et nous aurons à insister sur la connexion de la foi et du temps ; la durée en tant qu'elle est une certaine qualité se trouvera donc toujours impliquée dans nos analyses, postulant entre leurs éléments une succession au moins logique ; le nombre en tant qu'il sigm/te mesure est donc lui aussi impliqué ; mais la grandeur du nombre qui exprime la mesure pourra être modifiée arbitrairement : de la valeur nulle à une valeur indéfinie, de la vocation qui « coïncide substantiellement avec la justification instantanée » (Exc. VI, texte B) à la vocation qui n'aboutit pas. Toute l'essence de la durée se trouve dans l'instant et le signe en est que l'on peut considérer celui-ci sous un double aspect : vocation» justification. L'analyse conduite à la manière de S. Thomas ne laisse donc de côté que la grandeur de la durée, accidentelle à la durée elle-même. Aussi cette analyse n'est-elle pas contraire à l'observation psychologique immédiate ; elle peut à volonté en être abstraite ou y être immergée, perdre ou acquérir la dimension temps.

(79) Il nous a paru de bonne méthode de justifier autant que faire se peut l'existence des objets dont on doit ensuite examiner la nature.

(80) N 9, P 4. p. 71 ; II. 47-52.

(81) Ce fait que nous inférons immédiatement de la révélation est amplement confirmé par l'expérience des convertis. Mais nous tenons à demeurer ici au point de vue proprement théologique qui est celui d'une métaphysique divine, malgré le grand intérêt et l'utile secours offerts par l'analyse psychologique.

Cf. II, 52. N 1\$, Pi. p. 96. IV. 755.

(S3) Mais le premier moment de la virion commande une autre durée.

(84) Celui qui est devint celui qui n'était pas.

(85) 3- LXXV, 7, Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi ; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus.

S. Thomas rejette l'opinion d'après laquelle le même instant, constituant la limite commune de deux segments temporels contigus, serait envisagé à deux points de vue différents : comme terminant la durée où il y a présence du pain d'une part, comme étant origine de la durée où il y a présence du corps du Christ d'autre part. C'est qu'en effet, la diversité des points de vue envisagés n'entraînant aucune diversité réelle, il en résulterait que deux contraires co-existeraient au même instant dans le même « sujet w. L'impossibilité de cette conséquence impose à S. Thomas la mise en œuvre de notions qui ne devaient être clairement explicitées que six siècles après lui. Le segment temporel postérieur (qui correspond à la présence du corps du Christ) est un segment fermé parce que son premier élément (l'instant de la conversion) lu; appartient, tandis que le segment temporel antérieur (qui correspond A la présence du pain) est un segment ouvert parce que l'élément qui le borne supérieurement (et qui est le même instant de la conversion) ne lui appartient pas, ne le termine pas.

La distinction entre *borne* et *terme* traduit adéquatement la distinction posée par S. Thomas entre « ultimum tempus n (borne) et « ultimum instans u (terme). Que si on demande en quoi elle consiste il faut en définitive se référer à une question de qualité. Le « terme » vérifie la définition de l'ensemble, auquel il appartient par conséquent, et qu'à cause de cela il « termine » ; tandis que la borne est hétérogène à l'ensemble qu'elle circonscrit d'une manière plus ou moins adéquate d'ailleurs. Un ensemble, quand il se termine, le fait en vertu de sa propre nature, tandis qu'il est borné par des éléments hétérogènes à cette même nature. Ces précisions étant posées, on peut reprendre l'expression que combattait S. Thomas : l'instant de la conversion est le *terme* antérieur de la présence du corps du Christ et la *borne* postérieure de la présence du pain (Cf. IV, 439, 440).

(86) Etant donné la relation si intime qui lie la foi et les sacrements, il est tout à fait normal que nous découvriions, même du point de vue de la succession temporelle, une similitude de comportement entre la genèse de la foi et celle du premier des sacrements, C'est là un de ces «fructueux reprochements» recommandés par le Concile du Vatican (II, 395). Nous aurons à revenir sur ce sujet (N32, B).

(87) 2-2. I, 4, 2m. Les choses qui tombent sous la foi peuvent être envisagées à deux points de vue : soit chacune à chacune (in speciali) et alors elles ne peuvent être simultanément vues et crues ; soit dans leur ensemble (in generali), à savoir comme possédant en commun la propriété d'être croyables (sub communi ratione credibilis).

(88) 11 s'agit ici de réalités relevant de la psychologie morale ; il va de soi que nous n'accordons au mot *précision* que la valeur qu'il est susceptible de prendre dans ce domaine.

(89) L'acte d'intelligence, en lui-même, est simple. Mais il suppose le discours rationnel (IV, 12S).

(90) N 16, P 3-5, p. 100. Denz 1797-«799-

C. G. 1, 7. S. Thomas conclut de divers arguments, qui reviennent tous à la communauté d'origine des principes de la raison naturelle et des principes de la révélation, que ce qui est contraire à la foi n'est pas démontrable mais relève simplement du probable ou même de la sophistique.

(91) 2-2. I, 4, 3m. (L'objection était la suivante. La foi est une lumière spirituelle, Mais dans une lumière on voit quelque chose. La foi a donc pour objet des choses vues). Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt id quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

(92) 2-2. I, 5. im. Sed per hunc modum fideles habent eorum [quae sunt fidei] notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est (IV, 91).

2-2. II, 3, 2m. De même que l'homme adhère aux premiers principes par la lumière de la raison naturelle, ainsi l'homme doué de la vertu de la foi a-t-il un jugement droit relativement aux objets qui ressortissent à cette vertu. En sorte que c'est aussi par la lumière de foi divinement infuse en lui que l'homme donne son assentiment à ce qui est de foi et non à ce qui est contraire à la foi. Et c'est pourquoi il n'y a pas ombre de péril « ni de damnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus ». (Rom. VIII, 1) : lui-même les éclaire de sa lumière par la foi.

Ces textes montrent assez clairement l'autorégulation de la foi, qui exerce sur elle-même un contrôle de type raisonnable. Cela n'entraîne : ni qu'elle ne mette en œuvre, dans ce but, des arguments qui lui sont par nature extrinsèques ; ni, à l'opposé, qu'elle effectue une sorte de discernement a priori susceptible de suppléer à la révélation (Cf. de V. XIV, 11, 2^o : IV, 497).

(93) il n'y a Pas l'eu de distinguer un jugement de crédentité qui serait chronologiquement antécédent au premier acte de foi, et c'est pourquoi nous les disons réellement concomitants. Mais c'est par la crédentité que la foi se soude psychologiquement au processus rationnel qui la prépare ; et c'est pourquoi la crédentité, dominante dans le premier acte de foi, peut être dite génétiquement antécédente. Enfin, comme c'est seulement avec la grâce de la foi qu'il est connu avec évidence (Cf. N 32, B 2) que l'énoncé P est croyable parce que révélé, il est clair que le jugement de crédentité (tout comme d'ailleurs le jugement de crédibilité) tire de la foi sa valeur catégorique : il lui est surnaturellement et métaphysiquement subordonné. La foi

peut être, au moment de son infusion, considérée dans sa relation aux dispositions du sujet qui la reçoit ou bien dans la motion divine qui en est la cause. Ce second point de vue qui est celui de la justification n'a pas à nous retenir ; il montre du moins que le jugement de crédence n'est en *substance* rien autre que le premier acte de *foi en* tant que celui-ci est référé explicitement à sa cause transcendante. C'est cette référence qui distingue la foi des vertus naturelles qui lui sont apparentées et souvent l'introduisent. (Cf. IV, 424). En terminologie scolastique on dit que la forme produite, par son infusion même dans la matière, *ultime* disposition qui est requise par sa propre réception : c'est au titre de disposition *ultime* requise à la foi que le jugement de crédence est attribuable à cette dernière, bien qu'il lui soit logiquement *antérieur* (Exc. VI, P 3-5 ; IV, 441, 448).

Ajoutons enfin que le jugement de *crédence*, qui porte explicitement sur le fait que P est croyable, donc sur la présentation surnaturelle de P, laisse complètement de côté une question que nous retrouverons tout naturellement à propos de la certitude de foi : le sujet qui émet le jugement de crédence a-t-il actuellement la certitude que son acte est surnaturel dans son origine ? En d'autres termes, la certitude que P est révélé est-elle explicitement connue par le croyant comme étant d'origine divine. Disons seulement ici que cette modalité subjective du jugement de crédence n'est nullement requise à l'infusion de la foi.

(94) Ch. IV. Section C.

(95) Ch. VII. Cf. N 36, P 2. p. 330 ; N 39, p. 367.

(96) Voici les passages les plus importants :

On peut connaître Dieu par la raison naturelle : N 14, P 1 (Denz. 1785) ; Ana r (Denz. 1506), p. 94, 96.

L'assentiment de foi est confirmé par les signes extérieurs de crédence : N 15, P 2 (Denz. 1790). p. 96 ; Ana 3 et 4 (Denz. 1812-1813). p. 98.

La raison dégage les fondements de la foi : N 16, P 5 (Denz. 1799).

(97) Notamment par l'encyclique π « Qui pluribus » (Pie IX. 9 novembre 1846). Après avoir rappelé en termes vigoureux, contre le rationalisme d'Hermès, que la religion tire toute sa force de l'autorité du Dieu révélant, Pie IX insiste sur le devoir qui incombe à l'humaine raison de s' » enquerir avec diligence du fait de la révélation. afin d'arriver à la certitude que Dieu a parlé » (Denz. 1637).

Il convient également de citer ici la 21^e proposition du décret par lequel Innocent XI condamna, le 2 mars 1679, un ensemble de doctrines laxistes parmi lesquelles le probabilisme :

« L'assentiment de foi surnaturelle et salutaire est compatible avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé » (Proposition condamnée. Denz. 1171).

Sur le probabilisme en particulier, un autre décret fut porté par le même Pontife le 26 juin 1680 : à propos de quoi on lira avec profit et intérêt : xMandonnet. Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme. Revue Thomiste, septembre 1903.

(98) Léon XIII. Encyclique Aeterni Patris 1870.

Pie X. Décret Lamentabili 3 juillet 1903. Proposition 25. « L'assentiment de foi est fondé en définitive sur un ensemble de probabilités » (Proposition condamnée) (Denz. 2025.)

(99) H, 19-23 - N 9. P 2, p. 68. IV, 547.

(100) 2-2. 1, 4 20. Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali : et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit : non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter nliquid hujusmodi.

La formule « nisi videret ea esse credenda » est assez difficile à rendre en français. On la traduit parfois « si celui qui croit ne voyait qu'il faut croire ». On transporte ainsi dans le sujet, sous la forme d'un impératif auquel il faudra bien, ensuite, « assigner une raison, une obligation qui découle en réalité et naturellement d'une propriété *objective* de l'énoncé. Il faudrait traduire : « Celui qui croit ne croirait pas s'il ne voyait que les choses qui lui sont proposées à croire sont des « credenda... » Et le credendum est un énoncé qui. *aussi bien par lui-même* qu'en vertu des signes qui l'accompagnent, possède la propriété d'impérer l'assentiment de foi.

3-2. VIH, 4. 20. Ceux qui ont la foi n'ont pas tous la pleine intelligence des chose »

m | H

qui sont proposées comme devant être crues et qu’aucun motif ne permet de s'en éloigner.

Il a agit dans cet article du don d’intelligence, et il est probable que S. Thomas entend ici les « credenda » au sens il Cn’est nullement exclu que le don d'intelligence lui-même intervienne en faveur de la crédibilité lorsque celle-ci se trouve intégrée, comme nous le verrons, au cœur même de l'acte de foi.

(toi) 2-2. V, 2, îra. La foi du démon est en quelque sorte une foi arrachée par l'évidence des signes... H

Ibid. 2m. Les démons sont forcés à croire par la perspicacité de leur intelligence naturelle.

Ibid. 3m. Il déplaît aux démons que les signes de la foi soient si évidents qu'ils se trouvent contraints à croire par l'évidence de ces signes (Cf. II, ** i V, 347-352).

Cette foi des démons n'est évidemment ni libre comme l'est la nôtre, ni justifiante, (102) Nous nous expliquerons plus loin avec détail sur le sens de cette expression» Voir les références IV, 564.

(103) On notera en particulier ;

.**Gratuité de la révélation.** N 14, P 2 (Denz. 1786), p. 95 ; Ana 2 (Denz. 1808), p. 96.

Surnaturalité de la foi. N 15, P 1 (Denz. 1789), p. 96 ; Ana 2 (Denz. 181i)t p. 98.

Caractère primordial des secours du Saint Esprit. N 15, P 2. (Denz. 1790), p. 96.

Caractère indispensable des secours du Saint-Esprit et liberté de la foi. N 15, P 3 (Denz. 1791), p. 97 ; Ana 5 (Denz. 1815), p. 99.

Distinction des deux connaissances naturelle et surnaturelle. Transcendance de cette dernière N 16, P 1 et 2 (Denz. 1794-1796), p. 100 ; Ana 1 (Denz. 1816), p. 101.

Autonomie du développement du dogme, N 16, P 6 (Denz. 1800), p. 101 ; Ana 3 (Denz. 1818), p. 102.

(104) Mentionnons simplement la véhémence et émouvante adjuration que Grégoire IX adressa, le 7 juillet 1228, aux maîtres en théologie de Paris (Denz. 442-443). Il leur reproche notamment de confondre la « tête et la queue n et de contraindre la reine et l’esclave à vivre en familiarité .

« Et tandis qu’ils [les théologiens] s’efforcent de prouver la foi par la raison naturelle plus qu’il ne convient, ne la rendent-ils pas en un sens inutile et vaine, puisque la foi n’a plus de mérite à laquelle l’humaine raison offre l’appui de l’expérience ? »

« Et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem ; quoniam fides non habet meritum, cu; humana ratio praebebat experimentum ? »

On sait que la célèbre formule « Fides non habet... » est de Saint Grégoire le Grand (In Evang., lib. 2, hom. 26, N 1 - P. L. 76. 1197 C).

Grégoire IX rappela la même doctrine le 23 avril 1291 à l'occasion d'une condamnation portée par un Concile provincial tenu à Paris.

Pie IX. nous l'avons dit (IV, 97), est revenu après Grégoire XVI sur la condamnation du rationalisme. L'essentiel des très nombreux documents dirigés contre Hermès. Günther, Frohschammer est condensé dans le Syllabus (1864) (Denz 1700 sv.).

Depuis le Concile du Vatican, Pie X est revenu sur cette question dans l'encyclique Parcendi (1907) (Denz. 2081-2105) et dans le serment antimoderniste (1910) (Denz. 2146) — Cf. V. 301.

(105) Rappelons que nous employons par commodité un vocabulaire qui suppose la succession temporelle (IV, 78) ; il est plus en accord avec l'observation psychologique courante. Mais il peut très bien se faire que ces différentes étapes coïncident dans le même acte tout en constituant des temps logiques *spécifiquement* distincts.

(106) Nous ne disons pas encore réellement. Ce point exigera une analyse quelque peu détaillée de Γ «évidence de crédibilité» (N 32, B 2) (IV, 564).

(107) La foi est, normalement, la participation par l'intelligence de la grâce π habituelle n ou « sanctifiante » ; les secours qui précèdent la foi relèvent de la catégorie dec grâces actuelles (IV, 125-127).

(inS) Dans le cas contraire, il n’y aurait pas de grâce avant la foi. La bulle Unigenitus condemna, le 8 septembre 1713. cent-une propositions attribuées à Quesnel ;

voici la vingt-septième :

«La foi «st la première grâce «< la source de toutes les autres». (Denz 1377.)

La même condamnation fut reprise par Pie VI contre le synode de Pistole le 2»

août 1794. (Denz

(inq) Act. XVI, Or dans l’auditoire était une femme nommée Lydie : c’était-

une marchande de pourpre de la ville de Thyatire, craignant Dieu, et le Seigneur lui ouvrir le cœur pour quelle fût attentive à ce que disait Paul (II, 7, 74).

(110) t. Le très louable souci de traiter de la crédibilité pour elle-même à un point de vue rigoureusement objectif, et non en tant qu'elle se déploie dans un sujet doué d'intelligence mais aussi de volonté, incline facilement à isoler l'aspect intellectuel qui est sans aucun doute le point de vue formel » ; mais on risque, en le séparant, d'en faire une abstraction inassimilable tandis qu'il convient seulement de le distinguer dans un tout concret (N 33. P 3, p. jgô).

D'ailleurs cette conjonction de la grâce et de la crédibilité, disons mieux, ce fait que la démarche de crédibilité s'effectue toute entière dans la grâce n'est rien d'autre qu* l'expression en termes modernes de la doctrine du second Concile d'Orange (539) combattant les semi-pélagiens et confirmant Saint Augustin :

Can. 5. Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis effectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritui Sancti corrigenstem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit. Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Pauli dicente *Confidimus, quia qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Christi Jesu* (Philip. I. 6) ; et illud : *Vobis datum est pro Christo non solum, ut in eum credatis, verum etiam ut pro illo patiamini* (Philip. I, 29) ; et 3 *Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim donum est* (Eph. II, 8). Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt (Denz 17R).

u Si quelqu'un dit que l'accroissement de la foi et tout aussi bien le commencement de la foi et le tout premier amour désireux du fait de croire, par lequel nous parvenons à croire en celui qui justifie l'impie, et à être régénérés par le saint baptême*. ne sont pas octroyés par le don de la grâce c'est-à-dire par l'inspiration du Saint Esprit qui rectifie notre volonté et l'amène de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété, mais se fount en nous en vertu de notre nature ; que celui donc qui dit ainsi soit considéré comme s'opposant à la doctrine apostolique. S. Paul dit en effet : *J'ai la confiance que ceux qui ont entrepris en vous cette belle œuvre* (Je dévouement pour l'Evangile) *en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ Jésus.* (Philip. I, 6) ; et encore ; *Il vous a été donné, par rapport au Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui.* (Philip. I, 29) et enfin : *Car c'est par grâce que vous avez été sauvés par le moyen de la foi. Cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu* (Eph. II. 8). Prétendre qu* la foi par laquelle nous croyons en Dieu est naturelle, c'est poser en quelque sorte que sont à compter au nombre des fidèles ceux qui sont étrangers » à l'Eglise du Christ ».

Can. 7. Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit aut eligere, live salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligent vocem Dei in Evangelio dicentis : Sine me *nilhil potestis facere* (Jo. XV. 5) ; et illud Apostolo ; *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (II Cor. III. 5) (Drnz 180).

• Si quelqu'un persiste à affirmer qu'il est possible par la seule force de la nature, soit de considérer comme il le convient ou de choisir quelque bien concernant le salut d« la vie éternelle, soit d'être sauvé c'est-à-dire d'accorder son consentement à la prédication évangélique ; et cela sans l'illumination et l'inspiration du Saint Esprit dont l'opération est donnée à tous en vue de consentir et de céder à la vérité ; celui-là donc est abusé par l'esprit de l'hérésie puisqu'il ne saisit pas la parole de Dieu rapportée dans l'Evangile : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (Jo. XV. 15) ; ni cette affirmation de l'Apôtre ; *Ce n'est pas que nous soyons de nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme de nous-mêmes. Non, notre capacité vient de Dieu.*

S. Thomas a repris cette doctrine. Citons, entre autres : Heb. XII, 3. P 3 f. Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit.

Nous nous bornons à ces textes qui sont les plus importants. (Cf. Denz 134). Il faut montrer qu« l'adhésion à la foi. que la théologie moderne a surtout envisagé sous l'angle de la crédibilité rationnelle a fait l'objet, de la part de l'Eglise enseignante, de pré-occupations d'une toute autre nature. Il n'est nullement question, dans le texte que nous venons de citer, de preuve rationnelle (voire de démonstration) par le miracle

ou la prophétie, mais de « rectification de la volonté par l'inspiration du Saint Esprit » (per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram). Doit-on maintenant opposer l'un à l'autre ces deux aspects d'une même *réalité*, opposer les tendances rhéologiques qui prônent la priorité de l'un ou de l'autre, opposer enfin le Concile d'Orange au Concile du Vatican ? Ce peut être H un jeu facile, mais ruineux en ce qui concerne la connaissance de la vérité, et ignorant de la pérennité et de l'universalité de la vérité dans l'Eglise. Il est beaucoup plus sage de mettre chaque élément A sa juste place. Il est A ce propos très opportun de remarquer avec le cardinal Franzelin (Exc. I, Pt, A*) que :

2. n Le but des saints conciles n'a jamais été d'exposer la doctrine catholique considérée tn elle-même, telle qu'elle peut faire l'objet d'une tranquille possession ; en cette manière en effet, la doctrine est contenue dans la profession de foi continue et habituelle (ordinaria) et dans la prédication de l'Eglise, sans que soient requises les définitions des conciles œcuméniques. Le but des décrets de foi institués dans les synodes généraux a toujours été de manifester et d'exclure les erreurs qui avaient surgi, par la déclaration de la doctrine catholique opposée à ces mêmes erreurs n (M 50. 319, A 3-13).

Concile du Vatican n'a donc insisté sur la crédibilité rationnelle que parce qu'il irait À combattre le fidéisme : c'est ce que suggère le cardinal Franzelin et il était iingulièrement bien placé pour le savoir (Exc. I, P t, A'). Le second Concile d'Orange a mis en lumière le rôle de la motion divine intérieure contre l'humanisme auquel Péloge a laissé son nom. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de trouver dans l'enseignement de l'Eglise des documents apparemment divergents. La tâche du théologien est non pas de les concilier, car concilier supposerait qu'il y eût en quelque manière opposition, mais de reconstituer, en harmonisant leurs enseignements, une réalité singulièrement complexe dans son unité vivante. On peut regretter à ce propos que certains exposés, d'ailleurs scrupuleusement soucieux de ne rien négliger de l'enseignement de l'Eglise, en juxtaposent les composantes sans souci de coordination réelle et les présentent comme successives À la manière dont leurs énoncés respectifs se sont succédés dans le temps. (Qu'on veuille bien lire la suite à la note suivante ; nous n'introduisons cette coupure que pour la commodité des références ultérieures).

(111) N'oublions pas que le Concile d'Orange et le Concile du Vatican n'ont pas parlé de deux *choses* différentes, mais d'une seule et même chose A deux points de vue différents ; ils n'ont pas envisagé deux phases *successives* de l'évolution qui change l'incroyant en croyant, mais la même démarche qui conduit à la foi et qui dans le même moment, dans *chacun* de scs moments si elle en comporte plusieurs, est *simultanément* une rectification de l'intelligence par certification rationnelle indéfiniment croissante et une « rectification de la volonté par l'inspiration du Saint Esprit n. Le Concile du Vatican enseigne bien qu'il y a une crédibilité rationnelle antécédente À l'infusion de la foi, il n'enseigne nullement qu'on puisse y atteindre par les seules forces de la raison naturelle (ce qu'il affirme, seulement en ce qui concerne l'existence de Dieu) ; le Concile d'Orange, en retour, n'indique pas quel est le point d'application immédiat des secours dont il affirme l'impérieuse nécessité : c'est justement ce que précise la constitution « de Fide 1», au moins dans la sphère rationnelle. Le Concile de Trente, reprenant la thèse essentielle du Concile d'Orange (IV, 121,. 122), avait fait porter ses définitions sur l'aspect psychologique de la question (IV, 76) ; nous le laissons de côté ici, et ne traitons d'ailleurs de la crédibilité rationnelle que parce que la structure de la foi l'implique nécessairement. Retenons de cette diversité qu'il est nécessaire d'unir : juxtaposer ne suffit pas. Qu'on ne fasse donc pas deux étapes dont la première sera consacrée à la crédibilité rationnelle conçue et exposée de telle manière que la grâce n'y joue aucun rôle *intrinsèque*, la seconde étant réservée 1 l'infusion de la grâce dont on a négligé de manager l'insertion dans les étapes antécédentes. La crédibilité n'est pas un cycle rationnel fermé en ce sens qu'elle aurait une consistance et serait susceptible d'une explication autonome, constituant ainsi une sorte de prélude naturel à l'action toute pure de Dieu. Une théologie qui irait en ce sens serait en marge de la réalité et de l'expérience, et en évidente contradiction avec le Concile d'Orange et avec les décrets de Trente et du Vatican (IV, 96) qui prolongent. Le « premier amour désireux de croire » est déjà l'œuvre de Dieu : l'expression *w credulitatis affectus* » se traduirait sans doute plus exactement par n complaisance réfléchie à l'endroit de la croyance»: c'est un sentiment encore bien frêle et ténu, c'est un amour à l'état tout à fait naissant . mn|5 n'est-ce pas l'amour

élémentaire pour la parole *de Dieu*, sans lequel l'homme ne pourrait ni entreprendre ni soutenir la démarche si laborieuse qui doit le conduire à l'« évidence rationnelle de la crédibilité » ? Celle-ci, supposée efficace (N 31, B a), est donc, *a fortiori*, induit dans la grâce : elle est dans l'intention de la foi (N 43) ; et si la grâce est là, il faut bien que la place en soit *organiquement* marquée, sinon le théologien refuse en fait par son analyse ce qu'il accorde en *droit par* soumission au donné révélé. Ce n'est pas successivement qu'il faut tenir compte des différents chapitres *Je celui-ci, mais simultanément : concentrant renseignement* qu'il fournit sur le « moment psychologique » qu'il faut expliquer. Ajoutons que cette théologie inorganique s'oppose aussi bien au véritable sens du mystère qu'à l'esprit de S. Thomas. Chaque fois qu'un même processus relève de deux principes simultanés (qu'on songe notamment au cas de l'acte humain libre sous la motion divine), nous ne voyons jamais S. Thomas découper ce processus en éléments répondant *respectivement et isolément* aux principes en question : faire cela c'est transformer en opposition matérielle de chose à chose une distinction *formelle seule* compatible avec l'unité d'un même acte. Semblablement ici, on ne doit pourvoir *disjonctivement* ni aux exigences de la nature s'opposant à celle de la grâce, ni à la rectification rationnelle s'affirmant indépendante de la rectification volontaire : ce serait bien être en règle *matériellement* avec les décisions de l'Eglise, mais ce serait oublier, d'une part, que la grâce enveloppe et transpénètre d'une manière permanente la nature dont elle se distingue, d'autre part que ce ne sont pas la raison et la volonté (inconsciemment hypostatées) qui se convertissent, mais l'homme raisonnable intelligent et libre : en sorte que l'analyse abstraite doit, si elle est rigoureuse, respecter les constantes interférences par lesquelles les *différentes* puissances spirituelles se conditionnent réciproquement dans leur exercice et mettent constamment leurs ressources naturelles au service de la motion divine.

Ajoutons enfin que nous n'entendons parler ici de la crédibilité qu'en tant qu'elle intéresse la foi et se soude à elle. Nous ne songeons nullement à nier que, la crédibilité étant considérée comme une propriété de l'objet, on n'y puisse discerner une incidence purement rationnelle propre à fonder une science qui est justement l'apologétique. Mais l'utilisation de cette science exigera alors qu'on restitue à la crédibilité son statut adéquat (N 33. P 3, p. 296 ; Exc. VII, P 7).

(lia) Cf. IV, 71. Toutes les modalités subjectives discernables dans la foi ou sa préparation peuvent, ainsi que nous l'avons vu, être considérées comme des propriétés de l'objet révélé, mais ceci n'exclut aucunement la possibilité de déterminations ultérieures.

(113) Contre le fidéisme, IV 96-98. Contre le rationalisme, IV, 103-104 et même en un sens IV, 100.

Les 11 Adnotaciones qui accompagnaient le schéma A (Exc. I) déclarent d'une manière tout à fait explicite l'intention de cette double condamnation. Notamment : Adnot. 16, contre le fidéisme ; Adnot. 17. contre le rationalisme (M 50, 87-89).

(114) Une théorie du développement de la crédibilité comme telle devrait sans doute s'inspirer des mêmes principes que la théorie du développement du dogme : il s'agit de deux propriétés, bien différentes sans doute, mais enfin propriétés du même objet : la Vérité divine.

(115) On observera ici une singulière différence entre la foi et la crédibilité. Il n'est évidemment pas loisible, comme nous aurons à le dire, de choisir entre les articles de foi ; tandis que l'infidèle, et même en fait le croyant, peuvent en une large mesure choisir les motifs de crédibilité ajustés à leurs affinités spirituelles. Le domaine de l'absolu divin ne tolère plus la frange de contingence propre à l'ordre de la nature (Cf. IV, 400, P a).

(116) On peut même préciser que la responsabilité de cette crédibilité appartient principalement dans l'Eglise à ceux qui doivent être, par état, plus instruits des choses de la foi, et que S. Thomas désigne d'une manière assez difficilement traduisible sous le nom de *maiores* (2-2. II, b, 100 ; III, 2, 200). Comme il leur revient d'enseigner aux autres, appelés *minores* le contenu de la foi, ainsi leur revient-il également de tenir disponibles pour l'usage commun tous les arguments rationnels propres à accréditer la foi.

S. Thomas rattache cette question à une vue grandiose. Les natures étant hiérarchisées, les êtres qui sont les plus proches de Dieu communiquent aux êtres de degré inférieur ce qu'eux-mêmes reçoivent soit de Dieu immédiatement soit des êtres du degré supérieur (C. G. III, 154, P 1).

Nous citerons encore le Cardinal Franzrlin parce que le rôle qu’il a joué au Concile du Vatican permet de voir dans sa pensée un élément sûr d’interprétation, u Il est absurde de supposer que le schéma A ail voulu affirmer que tous les hommes fussent obligés (par un précepte jugé à bon droit opposé à l’Ecriture, A la tradition, A la pratique et à l’autorité de l’Eglise, à la raison) à une recherche philosophique des motifs de crédibilité ; c’est ce dont la plus grande partie des fidèles et des infidèles est tout à fait incapable η (M 50, 333, A 14-17).

Il est trop évident que. même les preuves de l’existence de Dieu qui sont cependant prérequis A toute démarche *dc crédibilité rationnelle, ne sont pas accessibles A tous. S. Thomas le remarquait déjà (C. G. I, 4) (Cf. IV, 179), et le «certo cognosci» du Concile du \aticun (N 14, P r ; Denz 1785) n’entend nullement le contredire (N jû» P 1-2).

Enfin, la participation des *minores*, disons des fidèles moins instruits, à la crédibilité de l’Eglise est tout À fait semblable à celle dont les enfants bénéficient, au moment de leur baptême, relativement À la foi de l’Eglise (3, LXVIII, 9, iro ; 3. LXIX, 6, 3“). Nous ne pouvons entrer dans cette question qui ne nous intéresse que trop indirectement.

Nous reviendrons plus loin (N 34) sur la valeur primordiale de l’Eglise elle-même comme motif de crédibilité.

(117) On pourrait objecter que, la crédibilité étant plus immédiatement utile aux incroyants dont elle seconde la conversion qu’aux fidèles eux-mêmes (S. Thomas en fait la remarque C. G. I, 8, P 8), il est assez singulier de poser que la crédibilité se trouve en quelque sorte à l’état pur dans l’Eglise puisque celle-ci n’est évidemment pas reconnue par les incroyants. Mais nous ne nous occupons pas ici de la crédibilité en tant qu’elle fonde l’apologétique, mais bien en raison de sa relation à la foi. En second lieu, nous verrons que l’Eglise constitue elle-même un motif de crédibilité. (N 34, P a), ce qui suffit A annuler l’objection ; d’autre part, si les infidèles ne reconnaissent pas l’Eglise. ils ne laissent pas cependant d’être en contact avec les membres de l’Eglise : et en fait c’est A la crédibilité telle qu’elle est vivante parmi ces derniers que les incroyants viennent demander secours. Enfin, pour redire en terme» plus scolastiques ce que nous suggérons dans le texte autrement, il est impossible que l’Eglise, étant dépositaire de la foi qui joue le rôle de fin, n’ait pas en même temps la garde des moyens qui sont ordonnés A son obtention ; à un autre point de vue la foi n’ayant au dessus d’elle aucun autre savoir qui en soit régulateur doit pourvoir elle-même A la défense de ses propres principes ; en un mot, tant au point de vue objectif qu’au point de vue subjectif, c’est la fin qui commande aux moyens, la connaissance de la fin A celle des moyens. Aussi est-il légitime, non seulement A raison de l’objet de cet ouvrage mais absolument parlant, de considérer la crédibilité dans sa relation A la foi : nous retrouverons un peu plus loin cet aspect de la question par un biais un peu différent. (N 32). Le R. P. Garrigou Lagrange a insisté avec une lucidr maîtrise sur la relation nécessaire de la crédibilité A la foi. (De Revelatione. t. I. Paris Gabalda 1921).

(118) Tout comme on peut décrire la nature d’une faculté en faisant provisoirement abstraction de son acte.

(119) 3 S. D 23, Q 3, A 2, 2m. On peut considérer dans la foi quatre choses différentes A savoir : cela même qui est cru, la raison qui détermine la volonté A croire, la volonté commandant A l’intelligence, et l’intelligence exécutant. Aussi la foi. encor.· quelle soit une « disposition infuse n est dite, quant A sa détermination et quant A son acte, procéder de quatre principes qui inhérent en nous. En effet :

Quant A l’énoncé qui doit être cru. la foi est dite venir par oui dire, parce que la détermination des articles s’effectue soit en vertu de la parole intérieure selon laquelle Dieu s’adresse A nous, soit par [le ministère de] la parole extérieure.

Quant A la raison qui incline la volonté A croire, [la foi] est dite venir de la vue d’un certain (signe) qui montre que c’est Dieu qui parle en celui qui annonce la foi.

En vertu dr l’imperium de la volonté, la foi est dite venir de la volonté.

Enfin parce que l’intelligence en est exécutrice, l’acte de foi est dit venir de l’intelligence.

Puisque la vue du signe ne procède pas de l’intelligence. (A laquelle est dévolue une autre fonction) et qu’il ne saurait s’agir ici de la vue puissance sensible envisagée séparément il faut conclure que la raison est également intéressée. D’ailleurs, il n’y

a pas pour l'homme d'acte d'intelligence A l'état pur, isolé de tout «(Jigcourt. (IV, 128).

(120) Visées par : N 15, Ana 5, p. 99 ; L 168-174, qui s'adressait plus particulière, ment aux doctrines d'Hermès.

(ur) ...eidem gratiae libere assentiendo, disponantur, ita ut tangente Dto cor ho. minis per Spiritus Sancti illustrationem neque homo ipse nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abitere potest, neque tamen sine gratia Dei ny> vere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. (Cone. Trid. Sessio VI ij Janv. 1547). Decretum de justificatione. Ch. 5. Dcnz 797).

En accordant librement à cette même grâce assentiment et coopération, ils wni disposés de telle manière. Dieu touchant l'entendement humain par l'illumination du Saint Esprit, que d'une part il serait faux de prétendre que l'homme lui-même ne fasse rien dès là qu'il accepte cette inspiration alors qu'il pourrait la rejeter; que d'autre part il serait également faux de dire que l'homme peut par sa propre et libre volonté et sans la grâce de Dieu se mettre en branle vers ce qui est justifiant sout le regard de ce dernier (Cf. IV, 3581.

Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam κ disponat ac praeparat, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere : A. S. (Ibid, Can. 4, Denz 814).

Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, mu et stimulé par Dieu ne coopère en aucune façon pour donner assentiment à Dieu qui stimule et appelle — alors que par cette coopération l'homme se dispose et se prépare à obtenir la grâce de la justification [à laquelle l'infusion de la foi est concomitante] — et que l'homme ne peut pas, f*Îl le veut, refuser son consentement, mais qu'il est comme une sorte d[in\$tru- ment) inanimé se comportant d'une manière purement passive et n'accomplissant rien; que celui-là soit anathème.

(122) Disponuntur autem ad ipsam justitiam dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu (Rom. X, 17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. (Ibid. Ch 6, Dcnz 798).

Ils sont disposés à la justification, tandis que stimulés et aidés par la grâce divine, et concevant en eux la foi [présentée] par oui dire, ils sont mus librement ver· Dieu et croient vrai ce qu'il a divinement révélé et promi·».

Ce dernier texte précise littéralement que la foi est l'étape qui est le plus immé- diatement en vue dans le processus de justification ; et l'ensemble de ce· documents montrent que toutes les démarches de la préparation à la foi. fut-ce la recherche de la crédibilité rationnelle, sont assumées en droit par la grâce.

(123) ...et actus ejus (fidei) est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. (L 61-65 ; N 15, P 3 f. p. 97).

Dans ce texte la liberté humaine est défendue aussi bien contre les empiètements d'un rationalisme à prétention apodictique que contre l'assujettissement incondi- tionné à une grâce omnipotente.

Nous avons déjà rencontré cette question au livre de l'Ecriture II, 38-41.

(124) La liberté qui est apportée au croyant par l'exercice meme de la foi sera examinée au Ch VI.

(125) 1. Définissons ce mot nouveau qu'il est difficile de traduire. Prenons un exemple : l'intelligence. « puissance n spirituelle du sujet humain, est ordonnée à cette saisie immatérielle originale qu'on appelle connaissance. Il n'en résulte pas qu'elle soit capable de se livrer à l'exercice de n'importe quelle connaissance. Les actes étant spécifiés par leur objet (Cf. C. Hubatka. Actus specificantur ab objecto. Divus Thomas. Fribourg. 1949 pp. 412-420), il faut, relativement à chaque objet, une disposition différente. On le connaît bien à ce qu'en pratique certaines dispositions s'excluent dans un même individu. Admettons même que la disposition à faire de la métaphysique existe chez tous d'une manière latente sous le nom de sens commun, il conviendra d'en provoquer l'émergence par des stimulations réitérée·. La disposition deviendra alors de plus en plus explicite et corrélativement s'enracinera dans l'intelligence. lx)r*quc cet enracinement est tel que la disposition demeure, même après une inter- ruption notable de l'activité métaphysique, on dit que cette disposition est un habitus. Ce qui permet de distinguer l'· habitus μ de la simple disposition, c'est donc la stabilité. (Aristote Catégories S, 8 b 25). Il n'y a cependant là qu'un critère. La stabilité n'est

;rxl

que la conséquence d'un enracinement plus profond dans la puissance : l'habitus est un pli si marqué qu'il est ineffaçable. On pourrait, avec Ravaisson, le définir fort heureusement comme la « différentielle de la puissance », celle-ci étant envisagée dans sa tendance naturelle vers l'acte qui lui est propre. Le mot « différentielle », en mathématiques, a un sens qui ne nous concerne pas ici ; mais à ce sens se trouve liée une valeur sémantique qu'il y aura grand intérêt à retenir, ne serait-ce que pour mieux préciser la notion d'habitus. La différentielle, c'est, disent les mathématiciens, une différence variable ; et qui peut, de ce chef, être considérée comme arbitrairement petite. Les philosophes traduisent ; c'est une différence considérée dans l'acte même de sa production ; c'est l'accroissement ou l'altération s'effectuant, et non pas effectués ; c'est la relation entre le sujet tel qu'il va devenir, ou bien entre deux états indéfiniment voisins du même sujet. On doit faire entre différentielle et différence, la même distinction qu'entre un mouvement et la modification qui en résulte. Pour conserver cette nuance, nous emploierons deux orthographes ; différentiation, différenciation ; différencier, différencier : « différenciation » et « différencier » étant réservés aux cas dans lesquels l'actuation de la différence, envisagée se réalise seulement dans l'esprit, et non pas objectivement. On saisit alors toute la portée de la définition de Ravaisson : l'habitus est la différentielle de la puissance, l'habitus différencie la puissance, l'habitus ne modifie pas la puissance comme puissance, car la puissance ne peut être modifiée comme telle qu'en étant actée, ce qui est la détruire comme puissance. L'habitus est bien une détermination, mais ce n'est pas une détermination actée, excluant d'autres déterminations semblables : même affectée de l'habitus métaphysique, l'intelligence conserve sa nature foncière de puissance et demeure capable de recevoir actuellement n'importe quel autre habitus. Si donc on conçoit l'habitus comme une détermination, on doit se garder d'en faire une actuation du type de celle qui fait passer de la puissance à l'acte : l'habitus est une détermination qui, affectant la puissance sans la détruire, demeure elle-même potentielle. Il convient donc de définir l'habitus sans sortir de la notion de puissance ; on y réussit au mieux en considérant l'habitus comme le médium entre la puissance au repos et la puissance en activité, ces deux états pouvant d'ailleurs être saisis comme aussi proches l'un de l'autre qu'on le veut. Autrement dit, l'habitus c'est une relation de la puissance à elle-même, c'est une différentielle de la puissance.

Le mot français habitude désigne l'ensemble des comportements exercés et actifs qui résultent précisément de ce qu'une philosophie plus analytique et moins descriptive avait appelé habitus. On a telles « habitudes » de pensée, mais ces habitudes ont pour principe actuel et concomitant un « habitus » intellectuel. Le mot « comportement » équivaldrait, mieux que « habitude », au mot « habitus » ; comportement dit stabilité observée et implique une stabilité qui tient à la nature, implique un principe de stabilité. C'est ce principe stable du comportement que désigne l'habitus ; l'habitus est la relation de la puissance au repos à la puissance en activité : relation considérée comme inhérente dans la puissance au repos, et à ce titre stable.

2. Ajoutons qu'un habitus est toujours bon en ce sens qu'il communique une aisance et une perfection plus grandes à l'activité de la puissance qu'il différencie, mais ceci ne préjuge en rien de la qualité de la fin poursuivie : ainsi le bon voleur » (Aristote. Métaphysique IV, 16, 1021 b 20) a Γ « habitus » du vol qui lui permet précisément de voler sans effort et avec rendement fructueux ; mais l'habitus qui est bon complètement, c'est-à-dire quant à la fin poursuivie aussi bien qu'en ce qui concerne son propre objet, cet habitus-là s'appelle vertu. C'est dans ce sens précis qu'on voudra bien entendre le mot vertu quand nous parlerons de la vertu de foi ».

Ces remarques élémentaires doivent cependant être nuancées. On notera tout d'abord que les différentes puissances d'un même être ne sauraient être envisagées disjonctivement : toutes concourent à assurer la réalisation de la même fin. L'habitus perfectionne donc la puissance en vue de la fin de l'individu tout entier ; et comme la fin est, pour chacun, le bien, l'habitus qui est bon par sa fin réalise mieux l'économie de l'habitus que l'habitus qui ne fait que perfectionner une puissance : la vertu est plus habitus que ne l'est le vice. Du même coup, l'habitus vertueux, participant plus adéquatement l'essence de l'habitus que l'habitus non vertueux, est aussi plus stable : ce furroût de stabilité exprimant la conformité de l'être avec sa fin, avec sa nature, avec lui-même. On notera d'autre part que la fin de l'homme étant spirituelle, et l'habitus véritable étant ordonné à la fin, l'habitus est, chez l'homme, toujours formellement dans l'âme (et même plus spécialement dans la volonté IV, 359) : encore qu'il

puisse comporter, dans les puissances sensibles des *harmoniques nécessaires* qui vront le nom d'*habitus* par participation, (ainsi *l'agilité des mains* pour le joueur[^] piano). / *

j. Rappelons pour éviter toute équivoque, que l'*habitus* qualifie, de soi et formelle, ment, la *nature*. Lorsque la réalité qualifiée par l'*habitus* est *ordonnée* à l'*opérado* l'*habitus* est un *habitus* opératif, et c'est de celui là que nous venons de parler, il existe une seconde sorte d'*habitus*, appelés *habitus* entitatifs et dont nous n'aurons pas à nous servir ; ils qualifient les êtres de nature en eux-mêmes et non dans leur ordre à l'opération (1-2. XLIX, 3).

4. Enfin le développement de l'*habitus* opératif est lié, tout comme son essence à l'opération dont il est la source. Laissons de côté la mesure de ce développement par l'a extension d, c'est-à-dire par le nombre croissant des objets que permet d'embrasser l'*habitus* (l'*habitus* d'une science se développe à mesure qu'on connaît plus de choses). Formellement, le développement de l'*habitus* consiste en une stabilité plus grande ou. ce qui revient au même, en ce que la puissance qualifiée par l'*habitus* réagit d'une manière de plus en plus connaturelle en regard d'un objet qui ne lui est pas, de soi connaturel. L-e progrès de l'*habitus* se réalise par une succession d'actes ; mieux vaudrait dire enchaînement d'actes, car chacun de ces actes n'apporte pas une contribution du même type. Ce que S. Thomas explique par l'exemple « des gouttes d'eau qui creusent une pierre. Chacune des gouttes n'ôte pas une parcelle de la pierre ; mais les gouttes qui précèdent ayant disposé la matière, une dernière goutte creuse la pierre, agissant en vertu de toutes celles qui ont précédé » (iS, Diy, Qa, A3). L'acte qui coïncide en fait nécessairement avec le progrès de l'*habitus* peut être appelé disposition ultime (IV, 440) ; il se distingue des actes qui le précèdent, et ne font que disposer, en ceci ; il doit être produit selon toutes les ressources du sujet tel qu'il est, c'est-à-dire selon les ressources de la nature et selon celles de l'*habitus*.

(126) Cette expression ne fait pas partie du vocabulaire de S. Thomas. Nous nous expliquerons à ce sujet un peu plus loin en parlant de Γ« instinct intérieur » (IV, 524-528 ; Exc. VI).

(127) On comprend déjà reci par la note précédente IV, 125. En disant que la foi est un *habitus*, nous signifions bien qu'elle est un principe d'opération intime au croyant. Mais il ne faudrait pas comparer de tout point les grâces actuelles qui préparent la foi à la disposition que vient achever l'*habitus*. De ces grâces il faut dire plus justement qu'elles disposant à la foi, non pas qu'elles sont des dispositions à la foi : pour bien marquer que si elles meuvent l'intime de l'âme, c'est en quelque sorte de l'extérieur, elles ne peuvent achever l'unité fonctionnelle de l'âme, parce que celle-ci manque, pour intégrer ces motions divines, du support requis. Ce support c'est la grâce sanctifiante dont les participations par les différentes puissances de l'âme sont précisément les vertus surnaturelles : leur stabilité de droit leur mérite d'emblée le nom d'*habitus*. On voit par là que la discontinuité que marque l'infusion d'un *habitus surnaturel* est, à un certain point de vue, beaucoup plus grande que celle qui résulte de la transformation d'une disposition *naturelle* en l'*habitus* qui l'achève. Disons en un mot que dans le cas naturel il y a, au point de vue de l'intrinsécisme, continuité entre la disposition et l'*habitus* ; tandis que dans le cas surnaturel, une telle continuité n'existe pas au même degré, métaphysiquement du moins. Les puissances ne peuvent faire fonction de puissance d'une manière stable dans la production des actes surnaturels que si elles sont non seulement perfectionnées comme dans le cas naturel, mais *surélevées* : la grâce est vraiment une *nouvelle* nature, et c'est seulement à la nature qu'il revient d'être principe d'opération. Avant l'infusion de la grâce un tel principe n'existe pas dans l'âme de celui qui cherche la foi (Cf. Exc. VI, P 2 f, 6).

Ajoutons (Cf. IV, 324-328 ; Exc. VI, P 1, 9) que. si les grâces actuelles et la grâce habituelle relèvent évidemment de la même bienveillance divine, les premières sont données à tel ou tel moment en vue d'un but particulier, la seconde est une participation stable (Exc. III, P 7) à la vie intime de Dieu. En ce qui concerne la préparation à la foi, S. Thomas ne craint pas de ranger au nombre de ces grâces actuelles « les admonitions, les maladies corporelles, l'instinct intérieur de Dieu. » (de V. XXIV, 15. P 2). Il note au contraire (Ibid, P 1) qu'il serait contradictoire de supposer la grâce habituelle requise pour la préparation à la grâce habituelle.

(12b) de V. XV, i, P 4. La raison proprement dite ne peut en aucune façon être considérée comme étant dans l'homme une puissance différente de l'intelligence (Cf. 1. LVI11, 4).

Raison et intelligence se distinguent comme mouvement et repos, ce sont deux fonctions de la même puissance. (Cf. Péghaire, Ratio et intellectus selon S. Thomas d'Aquin, Paris, Vrin 1936).

C. G. I. 47-58 montrent que la connaissance de Dieu n'est pas de type discursif. Ce qui montre la supériorité de l'activité proprement intelligible. La sagesse, qui est pour l'homme médiate, assume la raison, mieux que ne fait l'intelligence (1-2. XVII, 2). (uq) p. 159-160. L'inverse peut être vrai et peut induire en erreur.

(130) « La conviction intellectuelle n'est pas la foi... Il y a des milliers de gens aujourd'hui qui sont intellectuellement convaincus que, de toutes les sociétés se prétendant chrétiennes, seule l'Eglise catholique est logique et inattaquable dans ses articles de foi. Mais ils ne deviennent pas et ne deviendront jamais catholiques parce qu'ils n'ont pas la foi... Dieu seul peut donner la faculté de voir dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature ; et jusqu'à ce qu'il la donne personne ne peut l'atteindre par aucun procédé de raisonnement scientifique. » (Mgr. Robinson, cité par le R. P. Harent. Dic. VI, 386).

On comprend mal comment le R. P. H., qui déclare partager l'opinion qu'il cite critique *au nom de l'expérience* « ce dédoublement de la crédibilité lequel paraît introduire une complication qui contredit la simplicité des faits » (Dic. VI, 258).

(131) Nous l'avons déjà vu au livre de l'Écriture II, 22. Ajoutons avec S. Thomas : de V. XIV, 9, 4m. Ce n'est pas par leur volonté que les démons donnent leur assentiment à ce que, soi disant, ils croient, mais c'est parce qu'ils sont contraints par l'évidence des signes d'où résulte la conviction que ce que croient les fidèles est vrai ; cependant ces signes ne font pas apparaître ce qui est cru de telle manière que l'on puisse dire des démons qu'ils le voient. Aussi commet-on une équivoque quand on emploie le même mot croire à propos des fidèles et à propos des démons ; et de plus la foi n'est pas dans les démons comme elle est dans les fidèles, en vertu de la lumière infuse de la grâce, Cf. IV, iot.

(132) Nous les avons indiqués en premier lieu parce que les décisions du Magistère ne peuvent évidemment être émises qu'en matière non contradictoire.

(>33) Mgr Caixal y Estradé proposa les retouches suivantes (qu'on veuille bien se reporter N 15, P 2, p. 96 ; L 23-33.

¶ Mais pour que l'hommage de notre foi fût en harmonie avec le vœu de la raison, et que nous fussions toujours prêts à donner satisfaction à ceux qui nous demanderaient compte des objets de notre espérance (I Pet. III, 15) par la foi véritable, Dieu a voulu par ses œuvres étonnantes et en particulier par les miracles, rendre prudemment croyable pour tous les hommes l'autorité de sa divine révélation. Les miracles et les prophéties en montrant excellemment, etc... (M 51, 301 D 5, Em 26).

(134) Ratio hujus mutationis est, quia non satis in toto hoc capite distinguitur duplex iudicium credibilitatis, ab scholasticis apprimè distingui solitum ; nempe *extrinsecum*, miraculis etc. *innixum*, et *intrinsecum*, *supersaturate* et *obscurum* propter revelationem Dei (M 51, 301 D 14 — 302 A 3).

(135) Haec emendatio... talia admiscet textui, quae quamquam per se bona, tamen ad hunc locum non pertinent, idcoque Deputatio hanc emendationem censuit esse excludendam (M 51, 319 C 3 — 8).

(136) Cette distinction (IV, 134) recouvre en substance celle que nous proposons ; il s'agit de distinguer dans la crédibilité un aspect rationnel fondé sur les signes et un aspect surnaturel et obscur découlant du caractère révélé et qui se trouvera précisément porté à son maximum dans la crédentité.

(137) Nous reviendrons au chapitre VI, sur l'harmonisation ainsi effectuée par la foi, notamment du point de vue de la certitude.

(138) La question conserve un sens même dans la justification idéale qui, comme nous l'avons vu (IV, 78), comporte toujours la durée ; quoique non pas nécessairement l'extension de la durée.

(139) Comme toute démarche intellectuelle, la crédibilité comporte ces deux aspects d'ailleurs inséparables. Tout notre propos est de montrer qu'ils ont, du fait de leur orientation vers la grâce de la foi, une teneur originale. Nous lirons ainsi par avance une image de l'unité de cette dernière dans leur harmonie ; ceci rend leur rôle plus sensible encore du point de vue génétique.

(140) N 15, P 2 ; L 22. — IV, 97-100.

Le dessein de Dieu est de s'adresser à l'homme *tel qu'il est*, donc à l'homme raisonnable (N 17, p. 106).

(141) 2-2. CLXXI. 5- Quant aux choses que le prophète connaît expressément l'esprit de prophétie (lequel consiste à pâtir Dieu selon un très secret instinct]» U^{p-r} cⁿ 4 la certitude maximum et il tient pour certain qu'elles lui sont divinement révélées* aussi lisons-nous en Jérémie « Le Seigneur m'envoie à vous dans la vérité pour que je fasse résonner à vos oreilles toutes ces paroles » ; si en effet le prophète n'avait pu la certitude de cette révélation, la foi ne serait pas certaine attendu qu'elle s'appuie sur les paroles des prophètes (Cf. IV, 280. 494).

S. Thomas remarque d'autre part qu'il y a deux manières de croire, l'une sur témoignage et par oui-dire, l'autre sur révélation et par vision (In Jo. XII, 7).

(14a) L'exigence de la raison étant très variable avec les différents individus, les motifs de crédibilité suivront la même différenciation ; mais nous avons dit un peu plus haut que nous traitions plutôt de la crédibilité comme telle que de ses cas concrets.

(14J) On se gardera de conclure de là qu'on peut arriver à la foi par voie nécessaire. C'est le fond de la question qui nous occupe. Nous n'avons mentionné ces syllogismes que pour rappeler au lecteur d'une manière rapide mais nécessairement schématique les grandes lignes de la démarché de crédibilité. Nous l'analyserons d'une manière détaillée après avoir précisé la notion de certitude (N 29, P 2).

(144) Quoi qu'il puisse paraître ce n'est pas cette vérité qui est visée par le canon 1 du Ch III de la constitution « de Fide » ; n Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit » (L 143 ; N 15, Ana i).

Aux quatre amendements (Transposition de C à D*. Exc. 1) qui tendaient à marquer plus vigoureusement l'hommage que la raison rend par la foi à Dieu se révélant (M 51, 309 A-B. Em 04-97), Conrad Martin opposa une fin de non recevoir « parce que ceux qui refusent de concéder soit la possibilité soit le fait de la révélation ne combattent nullement cette assertion que si Dieu révèle la raison humaine n'a aucunement le droit de lui refuser son hommage n. « L'erreur à combattre c'est que la raison humaine est en elle-même assez parfaite pour puiser en soi toute vérité, en sorte que Dieu n'a de juste cause ni pour révéler, ni pour exiger la foi. n (M 51. 330 D 14 — 33! A 7).

La majeure de notre syllogisme a paru jusqu'ici assez évidente pour n'avoir pas été mise en doute. Et le canon cité, ainsi que le début du Chapitre III, se réfèrent non à notre majeure mais à notre mineure.

(145) Cf. N 14, P 1 (Denz 1785), p. 94.

On noiera d'ailleurs que les points de départ qui peuvent adéquatement servir pour aboutir à la connaissance de Dieu sont indéfiniment variés. Mgr Caixal y Estradé propos? (Transposition de C à D') la modification suivante du canon 1 du Ch II (N 14, Ana 1). * Si quelqu'un dit que Dieu un et vrai, créateur du ciel et de la terre, ne peut être connu avec vérité et certitude à partir des créatures, en utilisant la seule lumière de la raison naturelle, par l'homme fait à l'image et à la ressemblance [de Dieu], qu'il soit anathème n (M 51, 269 A. Em 50). Mgr Gasser répondit au nom de la *Commission* dont il était rapporteur pour le Ch. II : « L'addition d *Vimage et à la ressemblance de Dieu* a pour but de montrer jusqu'à quel point Dieu peut être connu avec certitude dans le miroir de la création : à savoir non seulement par les vestiges de Dieu imprimés dans les choses créées, mais beaucoup plus par l'imag.* imprimée dans l'Ame immortelle de l'homme. Mais encore que cette remarque soit excellente (Quamvis ea ratio sit optima) la *Commission* estime qu'elle ne doit pas être acceptée parce que l'Eglise n'a pas la coutume d'indiquer des arguments dans les canons, mais d'y condamner l'erreur avec sobriété. » (M 51, 291 D 15-292 A 9).

(146) Nous verrons un peu plus loin (N 29. A î) qu'il existe deux types de démarches pareillement certaines qui se présentent ici tout naturellement : la démonstration par la causalité, la preuve par le signe (IV. 211).

(147) Cf. IL 24. La simple comparaison diligente des textes de l'Ecriture nous a conduits à cette conclusion. On pourrait en examiner l'expression variée dans toute la tradition, mais nous avons dit délibérément renoncer à une pareille enquête. Cf. Dic. III. 2201-23to Crédibilité.

(148) 2-2. CLXXV1II, 2. II convient de distinguer parmi les faits miraculeux. Certains sont véritables, d'autres ne sont que des supercheries par lesquelles on se joue du spectateur en lui faisant apparaître ce qui n'existe pas [réellement) ; mais parmi les faits authentiques, certains n'ont pas véritablement raison de miracle parce qu'ils résultent de la mise en œuvre de causes naturelles. Les faits miraculeux de

ces deux catégories peuvent être accomplis par les démons ; mais les vrais miracles ne peuvent résulter que de la puissance de Dieu (virtus divina).

Quod. II, 6. 4m. ...il ne peut jamais arriver que quelqu'un [tout en] annonçant une fausse doctrine, fasse de vrais miracles, lesquels ne ~~peuvent être~~ accomplis qte par la vertu divine ; dans ce cas en effet Dieu se porterait témoin d'une chose fausse ce qui est impossible.

On trouve cette même doctrine : 3. XLHI, 1, 4 ; de P. VI, 5 ; de Expositione Symboli (Edition Mandonnet t. IV, p. 351).

S. Thomas ne précise pas, comme condition requise à la certitude du témoignage, que le thaumaturge annonce explicitement qu'il agit au nom de Dieu. En soi cette clause est évidemment inutile puisque le *vrai* miracle ne procède que de la vertu divine. Mais le discernement du *vrai* miracle est très difficile. Or supposons qu'un miracle apparent (c'est-à-dire mettant en œuvre des causes naturelles inconnues du spectateur) soit utilisé pour accréditer une erreur : Dieu n'est pas plus responsable de cette tromperie qu'il ne l'est de toutes les autres : il peut sans être faux témoin laisser jouer l'habileté du thaumaturge pervers. Si, au contraire, celui-ci affirmait explicitement qu'il agit au nom de Dieu, Dieu se trouverait de connivence s'il n'empêchait pas le faux miracle. L'Évangile se trouve donc tout proche de la réalité humaine en suggérant cette utile précision. II, 24.

(149) Nous ne pouvons entrer dans une étude détaillée du signe (on pourra se reporter à : Maritain. Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Paris, Desclée 1939)* Indiquons cependant une distinction aussi élémentaire qu'importante : le signe peut être considéré soit en lui-même soit dans sa valeur fonctionnelle. Par signe en lui-même nous entendons la réalité physique du signe, distincte de toute autre réalité physique : la fumée, signe du feu, est un certain objet d'observation sensible ; le mode de production du signe préternaturel fait partie de sa réalité physique et c'est l'observation de ce mode trans-naturel qui constitue le discernement du signe : le signe c'est la résurrection, c'est-à-dire la production de la vie dans un cadavre, et non pas le fait que tel ou tel est vivant. Par signe en sa valeur fonctionnelle nous entendons le signe dans sa relation objective au signifié, ou plus formellement le signe en la fonction de signifier telle qu'il la possède sous le regard de l'esprit ; la valeur fonctionnelle du signe préternaturel, c'est sa relation spéciale à la cause transcendante et la désignation qu'il en fait.

Tout le monde sera d'accord pour distinguer signe et symbole. Mais les contenus respectifs de ces deux mots paraissent mal fixés. M. A. Amar propose ce qui suit. Le signe serait conventionnel, il peut être changé et il est indicatif d'action. Le symbole serait expressif d'une valeur de pensée ; il serait permanent parce que reposant sur le subconscient (A. Amar. A la recherche d'une méthode pour les sciences humaines. Revue philosophique 1948, pp. 250-283). Un drapeau est-il un signe, ou bien selon l'usage du langage courant, un symbole ? On en pourrait longuement discuter, nous ne pouvons nous y attarder. C'est le mot signe que nous retiendrons. Il aura en fait dans notre étude deux acceptions entre lesquelles le contexte préviendra toute confusion. Quoi qu'il en soit de la réalité physique du signe lui-même, la valeur fonctionnelle — qui le constitue en propre — peut être la désignation de la cause transcendante soit dans son opération physique (miracle), soit dans son opération intelligible (révélation : prophétie ou foi). Le seul aspect « conventionnel » est que les mots sont signes conventionnels des concepts ; les concepts, expressifs des réalités, en sont des signes conformes à la nature de l'intelligence et en ce sens des signes naturels.

(150) Méthode excellente affirme Mgr Gasser, IV, 145.

(iSt) C. G. I, 6, P 3.

(152) C. G. I, 6, P 2. S. Thomas note à bon droit que ce phénomène est encore plus étonnant (mirabilis) que les miracles : « guérison des malades, résurrection des morts, modification miraculeuse des corps célestes » (ibid.) (Cf. IV. S'9).

(153) i. 7 ; iv. 1/-20.

(154) S. Thomas est ici fidèle à Aristote :

i. LXXIX, 9, 4m. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius.

L'opinion est cet acte de l'intellect qui penche en faveur d'un membre d'une alternative non sans craindre que l'autre membre soit vrai.

2-2. II 1. Certains actes de l'intelligence... adhèrent à un parti en craignant cepen-

dant que l'autre ne soit vrai (*cum formidine alterius*), comme il arrive à celui qui se fait une opinion.

De V. XIV, 1. Il arrive que l'intelligence soit inclinée à un parti plutôt qu'à un autre ; et cependant le motif qui l'incline ne suffit pas à la déterminer totalement en faveur de l'un des partis. Aussi tout en accueillant l'un des partis elle continue de douter au sujet de l'autre ; tel est l'état de celui qui se fait une opinion : il fait sienne l'une des propositions d'un couple de contradictoires, mais en craignant que l'autre ne soit vraie (*cum formidine alterius*).

C'est, on le voit, la crainte du parti contraire qui est caractéristique de l'*opinion* (au sens classique). L'élimination complète de cette crainte caractérise la certitude absolue et correspond à la transformation de l'opinion en foi (Cf. IV, 3).

L'objet de l'opinion c'est, du point de vue de la qualification épistémologique, le probable, c'est-à-dire le semblable du vrai (I, 9). Il résulte de là que :

De M. XVI, 6. L'opinion fausse est une opération déficiente de l'intelligence, tout comme un enfantement monstrueux est une opération déficiente de la nature ; c'est pourquoi le faux est le mal de l'intelligence.

(155) Par « certitude rigoureuse » nous entendons celle qui vérifie avec rigueur la définition de la certitude.

(156) Il y aurait beaucoup à dire sur le principe de cette quantification. Nous en avons déjà suggéré le mécanisme N 8, P i ; mais nous ne pouvons y insister id. Le lecteur consultera avec profit : Keynes. A treatise on Probability. London 1921.

(157) Et ceci est d'ailleurs parfaitement légitime.

(158) En un sens comme la lumière blanche inclut toutes les autres. La lumière blanche ne retient aucune coloration propre : d'autre part elle résulte d'une synthèse de toutes les couleurs que le prisme sépare. La « lumière métaphysique » lui est comparable surtout au premier point de vue.

(159) Nous parlons de la certitude de crédibilité *rationnelle*, laquelle relève formellement et immédiatement de la lumière de la raison, non de la certitude de foi dont il sera question au Ch. VI.

(160) Il est fréquemment indiqué par S. Thomas, explicitement ou non. 2-2. V, 2. Cf. IV, M8.

(j 6i) Relation d'incertitude ; interprétation probabiliste des symboles de la mécanique ondulatoire, et par là caractère statistique des lois.

(162) C'est, on le sait, la thèse d'Aristote et de S. Thomas. Le déterminisme érigé en principe par certains savants, et d'ailleurs puissamment mis en œuvre par la science contemporaine, complète cependant utilement la vue traditionnelle. La contingence résulte de l'interférence de deux déterminismes, l'un d'efficience qui coïncide avec l'enchaînement des causes matérielles et formelles, l'autre de finalité qui exprime à la fois la structure et la perception intelligibles de l'univers. Il est normal que les signes, qui témoignent de la sagesse divine auprès des créatures sensibles, se trouvent situés au carrefour de la matérialité et de l'intelligibilité ; or c'est précisément la superposition des types d'enchaînement afférents à ces deux domaines qui crée la contingence objective ; c'est donc en raison d'une convenance profonde que le signe se situe dans la zone de la contingence.

(163) Le « vrai signe » est celui qui remplit son office de signe ; c'est-à-dire, dans notre perspective, celui qui témoigne de Dieu parce qu'il ne peut, de par sa nature être accompli que par Dieu. Le « faux signe » est celui qui, mettant en œuvre des ressources de l'ordre naturel, cachées à l'homme, se présente comme étant *nécessairement* l'œuvre de Dieu, *alors qu'il est produit par une créature* dans l'intention de tromper. Il est d'ailleurs clair que Dieu se sert habituellement des causes créées pour agir et manifester sa présence sans qu'on puisse songer à l'inculper de tromperie. Les mots « vrai » et « faux » doivent ici s'entendre dans la perspective d'une démarche de crédibilité qui s'efforce d'être aussi apodictique que possible ; ils concernent la valeur fonctionnelle du signe. le jugement raisonnablement émis par celui qui observe le signe

(164) Nous aurons souvent à revenir sur ce fait qu'on ne peut rien distinguer dans *Vefficience* en tant qu'elle exprime procession à partir de Dieu, qu'en considérant la *fin* correspondante (IV, 823). On peut certes distinguer *formellement* (du point de vue de l'essence) le préternaturel d'avec le naturel ; mais la contingence impliquée dans le préternaturel n'est pas d'une autre essence que la contingence naturelle objective : elle est cette contingence physique en tant que celle-ci est ordonnable, et en

fait ordonnée immédiatement, à l'existence des faits préternaturels, et par leur médiation \wedge l'ordre surnaturel.

(165) On trouvera à l'excursus II des précisions concernant les divers types de contingence.

(166) Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri posse... ; anathema sit. (L 154 ; N 15, Ana 3, p. 98).

(167) ...tacta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias..., divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata (L 27 ; N 15, p 2).

(16S) a Bien que s'extériorisant dans des apparences sensibles, (les miracles] appartiennent par leur essence, qui est la loi interne des phénomènes dans lesquels ils s'expriment, à un déterminisme différent de celui des apparences sensibles qu'étudie la Physique mathématique. Ils sont d'un autre ordre, scientifique à sa manière. Les phénomènes dont ils sont abstraits, dans la mesure où ils sont régis par ce déterminisme supra-scientifique, ne pourront jamais être expliqués par la Physique mathématique. Il y aurait contradiction à ce qu'ils le soient. C'est un îlot soustrait au déterminisme scientifique ». (Gardeil. La crédibilité et l'apologétique. 1928, p. 240).

(169) rite probari (Cf. IV, 177). Expression dont on notera la judicieuse pondération, non moins que de la suivante.

(170) Et nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum (Rom. XII 1) esset... (L 22 ; N 15, P 2, p. 96).

(Sur le sens originel de obsequium ; IV, 546).

Pascal pensait fort justement ; « Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante et la plus fondée en miracles, prophéties, etc... Folie, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont, n (Pensée 588).

« Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. Mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais l'évidence est telle, qu'elle surpasse, ou égale pour le moins, l'évidence du contraire ; de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre ; et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur. Et par ce moyen il y a assez d'évidence pour condamner et non assez pour convaincre ; afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce, et non la raison, qui fait suivre ; et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence, et non la raison, qui fait fuir. » (Pensée 564.) (Cf. IV, 235.)

« Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables (Pensée 578).

(171) N 31, C i, pp. 248-251.

(172) C'est ce retour vers Dieu qui donne lieu à l'importante distinction entre le naturel et le surnaturel (Cf. Exc. VI, P 9). Nous n'avons pas à entrer dans la délicate question de l'agencement du retour surnaturel et du retour naturel : les difficultés réelles n'apparaissent d'ailleurs qu'avec l'analyse proprement morale. Au point de vue métaphysique le retour surnaturel ne supprime pas le retour naturel : il l'exhausse et par conséquent le suppose ; il se greffe sur lui et l'épanouit à un plan supérieur. La grâce, et très particulièrement la grâce de la foi qui est principe du retour surnaturel, suppose évidemment un sujet intelligent ; mais en retour l'intelligence permet déjà de faire retour vers Dieu : elle ne le retrouve que comme cause de l'ordre naturel et non comme objet, mais l'important est qu'elle le trouve. A la condition bien entendu de fonctionner conformément à sa nature, c'est-à-dire comme faculté de l'être, et de ne pas s'enfermer dans la seule analyse du monde sensible. Cette rectitude foncière demeure aisément possible même après la faute originelle parce qu'elle exprime la nature même de l'intelligence, et elle joue un rôle essentiel dans la préparation à la foi ; fausser la nature c'est évidemment compromettre son acheminement à la surnature : en quoi consistait le plan divin. Réduire la crédibilité à la rationalité serait poser le problème d'une manière fausse puisque ce serait partir d'une intelligence réduite à la raison raisonnante. A fausse question, pas de réponse.

(173) 2-2. II. 3. S. Thomas en conclut que la perfection de l'homme ne consistant pas seulement en ce qui lui convient par nature mais en outre en une certaine perfection sur-naturelle, l'homme doit entrer dans la « pédagogie de la foi ».

On trouvera, A PExkursus III. une étude du principe mis ici *en cause*: enchaînement des natures selon la finalité.

(174) Il ne s'agit pas d'une inférence, non pas même d'une appréhension des premiers principes qui commandent l'inférence rationnelle, mais de la possibilité que J'4me a de réfléchir sur elle-même, en tant que cette possibilité est intermédiaire entre Dieu qui en est le terme ultime et l'univers sensible qui en est la toute première origine : la réflexion sur soi aboutit à Dieu dont on ne peut pas ne pas retrouver la présence immanente, mais elle doit nécessairement procéder des actes de connaissance qui sont spécifiés par les objets extérieurs. C'est par le plus intime de lui-même, et le plus souvent sans y prendre garde, que l'homme se trouve en quelque sorte situé tour au long de la ligne de plus grande pente de l'univers, ramassant en soi tout le sensible pour le reporter dans son centre incréé. Il y a là une donnée de nature qui ne peut être éliminée et qui fera sentir son influence dans toute démarche humaine quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit véritablement humaine.

En ce sens, l'homme est naturellement théocentrique ; et tant qu'il n'opte pas délibérément contre l'ordre qu'il porte inscrit en lui-même, il est spontanément incliné à accorder à toute démarche concernant Dieu une valeur que la pure raison ne saurait découvrir (N 49. P 3)

(175) Nous ne voulons pas dire que cette inclination aboutisse à elle seule infailliblement à discerner l'existence ou la révélation divines, mais simplement ceci : 1) — elle joue, elle intervient nécessairement ; a) — le sens dans lequel elle intervient est conforme à la vérité ; cette inclination est une manière d'atteindre la vérité, manière extra rationnelle, mais profondément inscrite dans la nature de l'homme en tant qu'il est un être cosmique.

(176) Ainsi les grands prêtres et les Pharisiens qui étaient convaincus en leur for interne de l'authenticité des miracles du Christ refusaient de s'y rendre (Jo. XI. 17 sv.) pour des raisons contre lesquelles le miracle ne peut rien :

Jo. IV. 19-20. La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière car leurs œuvres étaient mauvaises... car quiconque fait le mal hait la lumière.

Luc XVI. 31. S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes..., même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts, ils ne seraient pas persuadés.

Ce dernier texte souligne bien la relativité du signe : une démonstration serait incapable de produire la persuasion chez celui qui ne se contente pas. en ce qui concerne Dieu, d'une preuve dont la teneur lui paraît suffisante pour légitimer l'engagement de sa vie à l'égard d'une personne ou d'un idéal humain.

(177) Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari : anathema sit. (L 165 ; N 15, Ana 4, p. 99).

(178) Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse... (Denz 1785 ; N 14, P r. p. 94).

Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturalis rationis humanae lumine certo cognosci non posse : anathema sit (Denz 1806) : 14, Ana I, p. 96) (Cf. IV. 33).

(179) Le canon premier est dirigé contre ceux qui nient la théologie naturelle, disant qu'il n'y a, ni dans l'homme la faculté, ni dans l'ordre naturel les arguments par lesquels Dieu peut être connu avec certitude (certo cognosci). L'amplitude de l'ordre naturel n'est nullement définie. (Ambitus vero ordinis naturalis nullatenus definitur) ; et par conséquent la question de savoir si une discipline est nécessaire pour conduire l'homme à l'usage de la raison [tel que le requiert la preuve de l'existence de Dieu], et comment elle l'y peut conduire, une telle question donc n'est pas touchée (M 51, 290 D 1-8).

La difficulté et le risque d'erreur qui menacent dans la plupart des cas ceux qui veulent construire une pareille preuve constituent selon S. Thomas l'un des motifs qui établissent la convenance de la révélation : 3 S. D 24, A 2. Sol. 2 ; A3. Sol. 1 ; C. G. I, 4 ; de V. XIV, 10 f ; BT. III. 1 f. (Cf. IV. 42. 421).

(180) Amendement portant sur le début du Ch. II. Cf. IV. 178.

(181) Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet. Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, id est argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus, certo cognosci et demonstrari posse (M 51, 262 D 5-10. Em 7) (Exc. I. Transposition C-D').

Aut simpliciter u Naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari pois*. r (ibid.).

(182) Altera emendatio quae habetur in secunda parte « Naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse n, ex una parte deficit, et ex altera abundat Deficit ex una parte, quia media naturalia, quibus homo posset naturaliter cognoscere Deum non indicantur : excedit ex altera parte, quia non solum modo edicit, Deum naturali lumine certo cognosci posse ; sed etiam hanc Dei existentiam certo probari posse, seu demonstrari posse. Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censuit. et non istam duriorem (M 51, 276 A 10-B 3).

(153) Nous avons déjà eu l'occasion de citer Mgr Gasser IV, 33.

(154) Les amendements 1 à 25 (c'est l'amendement 7 qui nous occupe ici) du chapitre III furent discutés au cours de la vingtième séance de la Commission, le 3 avril 1870 (M 53, 216-217).

(185) Lettre adressée par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, au cardinal Bilio, président de la Deputatio « de Fide », en date du 2 avril 1870. — Je me proposais de faire au Concile quelques observations sur le deuxième chapitre. Mais, sorti de l'assemblée avant la fin de la séance, j'ai appris, le soir, que la discussion était close. Permettez que je mette sous les yeux de votre Eminence, en peu de mots, les observations que je n'ai plus le moyen de présenter en séance publique.

La principale qui me paraît très grave, regarde les premières lignes du chapitre II et du canon 1 qui y correspond. Je suis d'autant moins suspect ici, que j'ai toujours été très opposé, philosophiquement, au traditionalisme ; mais, quand ce n'est plus seulement de philosophie qu'il s'agit, quand c'est une définition dogmatique, de foi. sous anathème, qu'on veut faire, l'on ne saurait être trop circonspect et trop attentif i ne pas passer les bornes. Or, je crois qu'ici on les passe.

Les explications atténuantes données dans les adnotationes, n'ayant pas d'autorité conciliaire, c'est le texte même et le texte seul proposé au vote du Concile, que nous devons regarder : or de ce texte, Monseigneur, du texte du canon, combiné avec celui du chapitre, il résulte ceci :

Il y aura donc obligation de croire comme de foi, comme révélé, que, même dans l'état de nature déchue, la raison naturelle seule, indépendamment de toute révélation (même primitive), et sans le secours de la grâce, peut, par ses propres forces, arriver à une connaissance absolument certaine, rigoureusement démontrée des vérités suivantes :

1° L'existence de Dieu, Deum ;

2° L'unité de Dieu, unum ;

La vraie nature de Dieu, verum ;

4° La création proprement dite, c'est-à-dire ex nihilo, de l'homme et de toutes choses, creatorem nostrum, rerum omnium principium ;

5° Le rapport de l'homme et de toutes chcses à Dieu, comme fin dernière, rerum omnium finem ;

6° La suffisance, pour établir avec une absolue certitude toutes ces vérités, du seul et unique argument tiré de l'existence des choses contingentes, e rebus creatis.,, per ea quae facta sunt, certo cognosci posse.

Je suis, Monseigneur, je vous l'avoue, étonné, stupéfait, effrayé d'une définition dogmatique pareille et avec la sanction de l'anathème /

Mais où donc trouvons-nous la révélation divine de cette puissance de la raison naturelle pour arriver toute seule, par ses propres et seules forces, à la certitude, c'est-à-dire à la démonstration évidente, de toutes ces vérités, notamment de ce mystère, écrasant pour la raison humaine, de la création proprement dite, de la création ex nihilo?... Tandis qu'il est, au contraire, certain en fait que jamais, dans aucun temps, la philosophie séparée ne s'est élevée jusque-là ?

Le texte cité de saint Paul ne prouve pas du tout cela, ni surtout tout cela. Regardez-y de près, Monseigneur, et vous verrez :

1° Que saint Paul ne va pas jusqu'à cette précision de la certitude absolue ;

2° Que saint Paul ne fait abstraction, tout au plus, que de la révélation mosaïque, pour les gentils, qui legem non habentes ipsi sibi sunt lex ; mais il ne fait, ni ne pouvait faire abstraction de la révélation primitive et des traditions originaires du genre humain, né de Dieu, et qui. dans son premier père, avait conversé directement avec Dieu .

3° Que saint Paul enfin ne précise pas absolument la création ex nihilo, comme pouvant être connue par les seules lumières de la raison naturelle.

Quelle nécessité y a-t-il, Monseigneur, de nous engager s' avant» et de faire ce nouveau dogme sur la puissance de la raison naturelle, en définissant, *comme dt foi* qu'elle peut aller jusqu'où, historiquement et en fait, elle n'est jamais allée?

Pour mes autres observations, qu'il me suffise. Monseigneur, de vous les envoyer en marge du *schéma*.

Permettez-moi de terminer par une observation générale, et que je crois très importante, pour les travaux et les décisions du saint concile. Il est dangereux, très dangereux de multiplier outre mesure, et sans une absolue nécessité, non seulement les *dogmes de foi*, mais même, au-dessous des dogmes, les *obligations de croire*, et de gêner par là, plus qu'il ne faudrait, les libres mouvements de la pensée. L'esprit humain est un enfant terrible : si on l'emmailote, si on le lie, si on l'enchaîne trop fortement, il étouffe, il s'irrite, il n'y tient plus, et dans son désespoir, il brise <<s liens, se débarrasse de ses langes, et se met en pleine révolte. J'ai toujours admiré, au Moyen Age, A cette époque même où l'Eglise était dans sa plus grande puissance vis-à-vis de l'esprit humain, alors enfant soumis, dont elle était la mère et la nourrice, j'ai, dis-je, toujours admiré la liberté, vraiment bien grande, que cette sage et prudente mère laissait alors à ses nombreuses et vives écoles philosophiques et théologiques, où s'agitaient, sur toutes choses, tant de questions, souvent Étranges et souvent aussi si hardies,.. L'Eglise n'intervenait guère que quand le dépôt sacré de la foi était vraiment menacé : hors de là, elle laissait l'enfant s'ébattre librement, et elle se reposait sur les écoles contraires du soin de se combattre les unes les autres et de faire jaillir finalement la vérité. Et l'autorité souveraine du magistère divin était d'autant plus forte et respectée qu'elle se ménageait plus discrètement. Combien plus, Monseigneur, ces prudents ménagements seraient nécessaires aujourd'hui que nous avons affaire A un esprit humain émancipé et si enclin, hélas, à la rébellion.

J'aurai l'honneur de vous envoyer demain mes corrections de détail sur le schéma imprimé. Veuillez agréer, etc... (M 51, 354 A 10 - 355 C 19).

(186) L' « expression faible n fut adoptée en même temps que l'ensemble du chapitre. à une très forte majorité (M 51, 364 C 17-19)-

(187) Ac primum quidem : Deus, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* (Cf. Rom. I. 20) hoc est, per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor (Serment anlimodemiste imposé par Pie X. 1 Septembre 1910. Denz 2145).

(188) On trouvera d'autres arguments dans le même sens : J. Bittremieux. De Demonstrabilitate existentiae D?i. Apud : Ephemerides Theologicae Iovanienscs. 1937 ; pp. 477-486. L'auteur s'appuie sur le contexte et passe en revue l'opinion de différents théologiens. On peut ajouter que parmi les sens du mot adeo figure n jusqu'à ce point, en cette mesure ·, ce qui aboutit A la même signification que « en conséquence n : « dans la mesure où l'existence de Dieu est connue comme la cause par l'effet, elle est démontrée ». Quoi qu'il en soit des raisons, différentes en valeur, c'est A l'affirmation catégorique attachée au sens « en conséquence » qu'il faut se tenir.

On peut également penser que « Pic X a tenu à ajouter les clauses qui ferment A l'idéalisme toute échappatoire « «Revue Thomiste 1938 p. 205).

(189) N 28, P 2, p. r88.

(190) I, 6 ; IV, 24, 154.

(191) C'est ce qui résulte, en ce qui concerne la certitude, des remarques que nous avons présentées ci-dessus (N 28. P 2) à propos du » plus ou moins » dans la certitude. L'existence d'un « plus ou moins » *intensif* exclut l'univocité. Autrement dit, on doit tenir la certitude pour une notion analogique (IV. 252, 270).

(192) L'intelligence donne son assentiment : nécessairement et immédiatement aux premiers principes, nécessairement et médiatement aux conclusions ; le medium n'étant rien autre, dans le second cas, qu'une connexion nécessaire. De même la volonté se porte immédiatement et nécessairement vers la fin, nécessairement et médiatement sur les movens reconnus nécessaires à l'obtention de la foi. 1. LXII, 8, 2« ; I-a. XVII, 6 ; de M. III, 3 · Quod. VIII, 4.

De là vient que la certitude comporte toujours la fermeté (firmitas adhaesionis), mais peut ne pas comporter évidence de l'objet de l'assentiment (de V. XIV, 7, xn). Cf. V, 419).

(193) On pourra rapprocher de ces considérations la manière dont S. Thomas explique qu'il y a preuve de l'existence de Dieu : c'est en tant que par raisons démonstratives notre intelligence est induite à former au sujet de Dieu la proposition

Dieu existe... dont nous savons qu'elle est vraie à partir des effets dont Dieu est la cause, n (IV, 421.)

La preuve de l'existence de la cause à partir de ses effets n'est pas une démonstration en ce sens premier et plein où *on démontre l'effet par la cause*.
(Ci. Revue des Sciences philosophiques et théologiques ; 1950, pp. 9-29).

(194) On peut le regretter puisque cela rompt la symétrie qui découle en droit du caractère relationnel de la connaissance. Cela donne également au mot démonstration une portée univoque, plus précise mais moins riche que l'acception analogique.

(195) Nous croyons en avoir indiqué la raison IV, 1S5 ; mais la raison qui a motivé l'intention du Concile importe peu dès là que cette intention elle-même est connue avec certitude. Or aucune ambiguïté n'est possible sur ce point : c'est l'expression faible qui a été ratifiée par le Concile (IV, 186) à l'exclusion de l'expression forte (IV, 182). En vain allèguera-t-on que la connaissance certaine par intermédiaire étant une démonstration, le texte conciliaire contient la chose sinon le mot : c'est opposer un raisonnement a priori à un fait et c'est laisser échapper une nuance, utile sans doute, puisqu'elle a été expressément signifiée.

(196) N 8, P i, p. 53 ; I, 8.

(197) Il est fort regrettable que certains auteurs parlent sans autre précision de la démonstrabilité de l'existence de Dieu, en vue d'examiner s'il y a là une vérité de foi. La réponse est certainement affirmative (Cf. IV, 18S), mais à la condition de préciser, comme le font le Concile du Vatican et Pie X (qui le commente), de quelle sorte de démonstration il s'agit. On dira que la chose va de soi ; cela ne fait aucun doute pour les métaphysiciens de profession ; mais cela est certainement beaucoup moins assuré pour nombre d'esprits qui recherchent sincèrement la vérité et qui ont droit à ce qu'on la leur présente de telle manière qu'ils ne se trouvent pas induits en erreur.

(198) C'est pourquoi il nous paraît plus probable que la proposition de Pie X (IV. 187) est non seulement théologiquement certaine, mais de foi ; quoi qu'il en soit d'ailleurs du caractère dogmatique du serment antimoderniste, et du fait de savoir si la démonstrabilité y est explicitement définie.

(199) L'apposition du mot démonstration n'ajoute une précision nouvelle que pour ceux qui adoptent un système de référence incomplet, et par le fait même erroné, du simple point de vue naturel. Au contraire, les auteurs qui professent par ailleurs le réalisme font rigoureusement équivaloir : connaître avec certitude d'une manière médiate = démontrer. De ce point de vue (réaliste) qui, *objectivement*, est juste, il y a simple apposition du défini à la définition : il paraît difficile de voir là un passage de l'implicite à l'explicite. Pie X ne fait que traduire le Concile du Vatican dans une langue plus claire pour les modernistes, il ne précise pas de concept nouveau.

(200) N 15, Ana 6, p. 99 ; L 178-185.

N 16, P 4 (Denz 1799). Cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat... (La raison, supposée droite, situe et analyse les fondements de la foi) (p. 100).

Il est question dans ce passage des fondements de la foi eux-mêmes, non de la qualification précise de la relation que les fondements de la foi soutiennent avec la foi. Ce paragraphe décrit à larges traits l'aide mutuelle de la foi et de la raison : celle-ci désigne, analyse, démontre les fondements de la foi. Les précisions du Ch. III au sujet de la question qu'il examine formellement ne sont pas supprimées par la perspective et la formulation plus générales du Ch. IV.

Ajoutons que ce passage est tout entier emprunté à l'encyclique de Pie IX que nous avons déjà citée IV, 97 ; encyclique qui, dirigée contre Hermès, insistait unilatéralement sur le rôle de la raison (Denz 1635).

(201) N 27, P 3, p. 182.

(202) N 34, B 2, p. 303.

(203) Il ne faudrait pas raffiner sur cette précision ; donnons cependant un exemple* particulièrement typique. Le recoupement d'une théorie mathématique avec l'expérience constitue une preuve de cette théorie, non une démonstration ; les vérifications, même convergentes, par procédés physiques, d'une proposition encore non démontrée /propriétés de l'équation qui régit une distribution calorifique ou électrique par exemple) peuvent prouver d'une manière très probable, elles ne démontrent pas. Dans le domaine plus modeste de l'arithmétique élémentaire, on *démontre* que la suite des nombres premiers est illimitée tandis qu'on *fait la preuve* d'une opération ; mais là encore, faire la preuve ou même faire plusieurs preuves convergentes, ce n'est pas

NOTES DU CHAPITRE IV

démontrer l'exactitude du résultat : celui-ci peut être faux bien que *1rs* preuves l'aient fait estimer juste à cause de coïncidences fortuites. Dix mille preuves ne font pas une démonstration. (Newman disait, dans une perspective symétrique « Dix mille difficultés ne font pas un doute ». Cf. V, 17). Mais, du point de vue de la certitude subjective, mieux vaut faire quelques preuves que l'on trouve convergentes, que de recommencer indéfiniment une démonstration laborieuse dans laquelle les risques d'erreur sont considérables : dans la vie courante on parle d'ailleurs habituellement de preuve, non de démonstration. La preuve, c'est l'argument *objectif* qui fonde la certitude, mais sans démontrer ; la démonstration c'est ce qui établit la vérité en soi. Or la crédibilité se tient dans le genre signe, elle est faite pour la sécurité raisonnable du *sujet* humain, non pour démontrer intrinsèquement et *ex-proprio* la véracité de la parole de Dieu qui possède en elle-même sa propre justification (Ps. XVIII, 10 *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa*) ; la crédibilité ne requiert pas d'autre fondement objectif que celui qui est capable, en quelque domaine que ce soit, d'engendrer la certitude, c'est-à-dire qu'elle est une preuve.

(204) C'est le *sens* de l'inférence qui nous intéresse ici. quoi qu'il en soit du domaine dans lequel elle s'applique : enchaînement d'essences dont tous les éléments sont simultanément actuels, ou bien causalité supposant réalisation.

(205) Il y a là deux types de preuve avec lesquels se trouvent respectivement en affinité deux familles d'esprits : les uns plus sensibles aux lois de l'harmonie des ensembles, les autres à la rigueur analytique. D'autre part la preuve par le mouvement est à peu près en désuétude parmi nos contemporains parce que les spéculations modernes, aussi bien philosophiques que scientifiques, sur le mouvement, prennent celui-ci comme un *fait*. Dès là qu'il n'y a plus de *question* du mouvement, il ne peut plus y avoir en fait de preuve d'une cause transcendante à partir de la nature du mouvement. Mais objectivement, cette preuve n'a rien perdu de sa valeur (IV, 193).

(206) Nous voulons dire que deux réalités de nature sont signifiées par rapport l'une à l'autre. Le lien est discerné mais non pas créé par l'esprit.

(207) En entendant causalité au sens le plus large, non restreint à l'efficacité.

(208) S. Augustin remarqua qu'il est plus facile de gouverner le monde entier est un miracle plus grand que rassasier cinq mille hommes avec cinq pains, et que cependant personne ne s'en étonne (Tractatus 24 in Jo.). Cela ne veut certes pas dire qu'il faille résorber le préternaturel dans le naturel ; mais cela signifie que, du point de vue de la portée efficace auquel se place S. Augustin, le préternaturel compte moins pour sa valeur intrinsèque que par son caractère insolite : l'homme ne peut discerner avec rigueur les frontières de la nature mais il est frappé par ce qui est anormal, c'est donc bien essentiellement en fonction de l'homme que se prend la valeur du signe.

(209) Il s'en faut que la distinction que nous proposons entre preuve et démonstration soit habituellement tenue : cela ne concourt évidemment pas à enrichir le vocabulaire.

(210) *Le contexte* suffira à lever l'équivoque qui résulte de la double signification accordée ainsi au mot démonstration : démonstration de l'effet par la cause (sens strict), démonstration de la cause par l'effet (sens large, qu'il serait préférable de ne signifier que par le mot preuve).

(211) Nous l'avons mentionné en esquisant brièvement la démarche de crédibilité : l'existence de Dieu, requise au principe, peut être établie « soit par la raison, soit par le miracle ». D'un cas à l'autre, seule diffère la présentation en fonction du sujet humain.

(212) N 15, Ana 5. p. 99 ; L 170.

(213) Donnons les textes successifs :

1 *Schéma C* (14 mars 1870). Si quis dixerit fidem qua christiani evangelizant praedicationi consentiunt, non esse nisi persuasionem necessariis scientiae humanae argumentis inductam, aut tantum modo ad fidem vivam quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse : anathema sit (M 51, 37 D 5-8).

2 *Schéma C corrigé* (7 avril 1870). Si quis dixerit assensum fidei Christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci, aut... (id.). (M 51, 335 D 14-18).

3 *Schéma D' D* (8 avril 1870). Si quis dixerit assensum fidei Christianae non esse liberum, sed instrumentis rationis humanae necessario produci, aut... (id.) (M 51, 365 C 11-14).

A la suite des discussions des 30 et 31 mars 1870, un très grand nombre d'objections

parvinrent au rapporteur au sujet du texte t (« tam multae emendationes propositae <unt » M \$1, 333 A i6). Devant quoi le texte 2 fut soumis aux pères le 6 avril pour venir en discussion le lendemain. Après avoir rappelé les deux erreurs visées par la condamnation, l'une s'opposant à la liberté l'autre à la surnaturalité de la foi, Mgr Martin indique la tendance générale des amendements : (suite note suivante).

(214) « Nous savons tant par lettres que par conversations que beaucoup de pères ont été choqués par le mot « necessariis n et plusieurs ont proposé une substitution. L'un a proposé « firmis », un second « necessario productam », en sorte que la nécessité soit transférée à l'acte, d'autres encore autrement, mais beaucoup ont été heurtés par cette expression. Mais je crois, mes très révérends pères, que nuF ne peut s'étonner de ce mot dont le sens est tout à fait clair : « necessariis n est en effet le mot employé par Hermès lui-même. Le latin ne peut traduire adéquatement l'expression allemande u nôtigenden Gründcn » ; le mot « neccssitans n conviendrait bien, mais il est peu correct : je dirais plutôt « cogens », arguments coactifs. C'est ce qu'a voulu dire Hermès, c'est ce qui est tout à fait clair, et qu'il est impossible de ne pas comprendre si on entend le texte comme suit : l'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais il est produit par arguments nécessaires de la raison humaine, lesquels meuvent nécessairement l'homme à donner son assentiment et imposent en quelque sorte violence irrésistiblement, en sorte que la liberté de la foi est abolie ; telle est l'erreur d'Hermès.» (M 51, 333 B 16 — D 3).

(215) « Igitur pro *necessariis*, quae vox relata erat ad argumenta, nunc dictum est *necessario produci*, necessitas refertur ad actum... » (M 51, 365 D 17-19).

(216) Nous entendons par là que l'affirmation de l'auteur du prodige préternaturel est vraie ; le thaumaturge dit vrai en déclarant : u Le message que j'annonce vient de Dieu n. En rigueur formelle, « q est vraie » signifierait : « il est vrai que l'auteur du prodige surnaturel affirme... » Nous simplifions un peu la « formalisation n pour ne pas alourdir encore l'exposé de la preuve.

(217) N 29, B 2 : p. 224.

(218) En quoi consiste l'essence de la certitude Cf. I, 8 ; IV, 17-20, 154, 661.

(219) Nous distinguons, ainsi qu'il est élémentaire de le faire : le signe *en lui-même*, en l'espèce un certain phénomène préternaturel en tant que préternaturel ; et la *valeur fonctionnelle du signe*, à savoir ce fait que le signe a pour fonction de manifester autre chose que lui-même (Cf. IV, 149).

(220) Ceci est d'ailleurs parfaitement conforme aux significations respectivement objective et subjective des deux mots nécessité et certitude.

Ajoutons que la foi, possédée, fait en quelque sorte dominer cette distinction. Elle ne donne pas. ex se. la connaissance adéquate de l'ordre naturel ; mais elle donne la certitude que le syllogisme I est *objectivement nécessaire*. La foi, et elle seule, peut estimer avec une rigoureuse exactitude la portée de la démarche de crédibilité, parce qu'elle seule en découvre, dans la lumière divine, l'économie intrinsèque. L'incroyant a la certitude de la validité de sa démarche ; cette certitude est comme un flot dont il met tout son soin à suivre l'impulsion mais à la surface duquel il demeure ; il voit devoir utiliser la marée montante qui le portera *certainement* au rivage, mais il ignore de quelles influences cachées cette marée est la conséquence *nécessaire*. Le croyant ne voit pas cette nécessité, mais il la *sait* : on tirerait de là sans peine qu'il revient au théologien et à lui seul d'organiser la science apologétique (Cf. Exc. VII, P6).

On peut exprimer la même chose autrement. En faisant équivaloir le passage de p à p' à un passage de l'm/Jnonfé à *l'extériorité*, nous rapportons ces deux derniers mots au signe lui-même. C'est la lecture purement objective p qui découvrirait la structure intrinsèque du signe et ferait être en son intériorité ; tandis que la lecture en finalité subjective p' ne discerne que partiellement la structure du signe et pour autant condamne à demeurer dans son extériorité. Si on rapportait ces deux mêmes mots au sujet, il faudrait permuter leurs rôles. La lecture p' vient de ce que le non croyant demeure confiné en son intériorité : car les ressources naturelles, telles qu'il les possède en fait, ne lui permettent pas de se hausser jusqu'à l'économie objective du signe. La lecture p requiert, de la part du sujet, une « objectivation 0, c'est-à-dire une mise en équation avec un objet, surnaturel au moins dans son mode. Cette objectivation exigerait, du non croyant, l'extrapolation de son univers intelligible accoutumé : elle lui paraîtrait en quelque manière une extériorisation. Tandis que pour le croyant qui reçoit dans la foi la grâce d'une objectivation beaucoup plus radicale que celle impliquée dans la lecture ß (IV, 65-67), cette dernière lecture est spontanée : elle

NOTES DU CHAPITRE IV

réalise l'incertonté aussi bien par rapport au signe que pour celui qui le lit. On p.;I donc caractériser la foi comme étant la disposition capable d'effectuer la conjnai·? de l'« objectivation » et de l'« intériorité n : nous retrouverons cette connexion, yv* plus de profondeur, au Ch VI (N 04, P 4-5).

(22j) Un amour est donc impliqué dans ce changement d'attitude. C'est le tout premier commencement de ce qui deviendra l'amour de Dieu. Nous reviendrons sur ce point en pariant du rôle de la volonté dans la foi et dans l'accès A la foi (N 43. V,

(222) Il n'est pas question ici de raffiner sur une expérience intérieurement vécue et de développer les analyses psychologiques dont elle peut être le principe, mais tout simplement de constater un fait immédiatement révélateur d'une disposition nouvelle

(223) Cf. IV. 324-328 ; Exc. VI. Grâce actuelle et instinct intérieur.

(224) Lam. V, 21. Fais nous revenir à toi, Yahweh, et nous reviendrons. Verset repris par tous les documents théologiques qui traitent de la conversion (IV, 76^ On veut exprimer ainsi que c'est Dieu qui premièrement nous convertit A lui. et que ce n'est pas nous qui avons l'initiative (I Jo. IV. to. En ceci consiste l'amour : non que nous ayons aimé Dieu, mais que lui nous ait aimés).

(225) Cette acceptation par Dieu de l'état consécutif au péché est déjà en principe toute la Rédemption ; elle ne suffirait pas à elle seule pour permettre à l'homme de recouvrer la vie divine, mais elle annule la rupture humainement irrémédiable qui avait rejeté l'homme hors de l'intimité avec Dieu. Elle signifie que Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire selon les exigences de sa vie personnelle, accepte de traiter avec l'homme tel qu'il est, même pécheur. Tel est, nous l'avons vu. (N 17, P 2. p. 106) le principe liminaire de l'économie de la foi.

(226) Aussi, lorsque le risque d'erreur est objectivement trop grand (par exemple lorsqu'une créature beaucoup plus puissante que l'homme accomplit un signe qui nous paraît à tort dépasser la causalité créée) un secours de Dieu est nécessaire, IV. 295, 318. Ce secours demeure gratuit en tant qu'il n'est pas dû en droit, mais il va de soi que Dieu s'engage à le donner dès la qu'il use tourne vers» l'homme et le a fait revenir vers lui ».

(227) La démonstration et la preuve sont, redisons le. des structures objectives La première est l'expression explicite d'une connexion nécessaire ; la seconde circonscrit un lien nécessaire qu'elle ne manifeste qu'implicitement. La première procède A partir de l'essence, la seconde remonte vers l'essence. Il faut ajouter que dans nombre de domaines on ne peut atteindre le nécessaire que dans la preuve. La certitude est au contraire un état du sujet. Elle peut être obtenue par évidence, par démonstration, par preuve...; et si ces diverses certitudes peuvent être comparées entre elles, c'est précisément parce qu'elles constituent des états du même sujet. L'ne certitude peut donc être caractérisée en elle même, quant à sa teneur et quant à son seuil maximum, par la structure objective qui la fonde. Mais elle peut être également caractérisée par comparaison avec d'autres certitudes (N 28. P 3). Et ceci peut, en retour, contribuer à préciser les situations matérielles des différents types de démonstration. L's deux notions sont complémentaires et ne doivent pas être opposées. (N 29. P 1. p. 109 sv.).

(228) C'est parce que la Sagesse peut être distinguée de la Vérité (ou de la Justice» que le secours requis au discernement du signe (IV. 226) est simultanément gratuit du point de vue de la Justice et nécessairement accordé du point de vue de la Sagesse.

(229) Ainsi que le remarquait déjà Aristote : Métaphysique, livre gamma : 4. tooô a 15 ; 5. 1009 b 36 ; 6. ion a 13-15.

Jésus a donné, dans l'ordre surnaturel, le même enseignement (IV, 176) qui tient à la nature de l'homme : être intermédiaire incapable d'aller au bout de quoi que ce soit, pas même d'une démonstration, s'il faut la poursuivre jusque dans les principes.

(*30) H 3» P P. 233 : IV' 295» 318.

(231) Contraposition. La logique est ici une arme à deux tranchants. A qui refuse, elle sert à esquiver la vérité : si je nie p*. alors en rigueur (là est l'apparente excuse) je *dois* nier p ; en fait, je nie p* *pour* (là est la faute) être excusé de nier p. Mais, en cela même, la logique fait la preuve de la vérité, à savoir que p) p'.

(232) Quod. XII, 2. S. Thomas ajoute que si on tenait cette impossibilité pour une limitation de la puissance de Dieu, il faudrait la tenir pour une limitation de son être puisque, la puissance active procédant de l'acte, ce qui s'oppose contradictoirement à la première s'oppose en même façon au second. (Cf. Exc. IV).

(133^ C'est en ce sens qu'on peut interpréter le blasphème contre le Saint Esprtf

Matt. XU. 31. “Tout péché et blasphème sera remis aux hommes; mais le blasphème contre l’Esprit ne sera pas remis, η (II, 26).

P34) N 5. P 2. P* 43.

(jjS) Deux excès : exclure la raison, n’admettre que la raison. (Pascal. Pensée 253).

(236) Même dans les formes de la pensée que l’abstraction sépare le plus de la réalité sensible, le signe joue un rôle considérable : en mathématique par exemple. « Am Anfang so heisst es hier, ist das Zeichen *n* a magnifiquement écrit Hilbert (Gesammelte Abhandlungen III, 163). Le signe est le commencement de la pensée-humaine, le Verbe est le principe de celle de Dieu ; le verbe de l’homme n’est que signe, les signes de Dieu sont réalité.

(237) Act. XIV, 10. [Paul guérit un boiteux de naissance. Les habitants de Lystrès, témoins du miracle s’écrient] : « l’^es dieux sous une forme humaine sont descendus vers nous ».

Indiscrétion dans l’interprétation du signe ou anthropomorphisme quant à la manière de concevoir l’action divine : l’erreur est la même et consiste à faire sortir le signe de la zone humaine qui lui est strictement dévolue.

(23S) Prov. III, 34. Dieu se moque des moqueurs, et il donne sa grâce aux humbles (Jac I\ . 6 ; I Pet. V, 5).

Jésus accorde spontanément des signes à ceux qui n’en demandent pas II, 364 ; il les refuse à ceux qui les sollicitent II, 368-371.

Nous renvoyons à l’exkursus IV quelques considérations d’ordre philosophique* concernant le miracle.

(239) Ch. V, N 43.

(240) M 51, 365 B 6-9.

(241) « ...et potissimum hanc ob causam, quia vox *cogere coactio* indicat vim, quae extrinsecus alicui inferatur {*signa approbationis*). Et hoc loco, reverendissimi patres, non agitur de tali vi quae extrinsecus inferatur intellectus ; sed agitur de vi argumentorum, quae est vis, ut ita dicam, intrinseca, est necessitatio (ut hoc vocabulo utar) non extrinseca. sed est necessitatio intrinseca, ab intus veniens » (M 51, 365 B 13 — C 3).

(242) Ajoutons, à titre d’utile confirmation, que les auteurs les plus inclinés à affirmer la rigueur de la démarche de crédibilité ne lui accordent pas pour autant le nom de démonstration. Le P. Gardeil s’exprime comme suit : et Serait-ce donc qu’il faut une connaissance apodictique du fait de la révélation ; et que la preuve démonstrative de ce fait doivent logiquement précéder la foi ? L’affirmative a eu de nos jours une fortune inespérée, non pas chez les théologiens catholiques qui, A quelque école qu’ils appartiennent, admettent universellement que des motifs de valeur relative suffisent pour rendre la crédibilité pratiquement évidente, mais chez certains apologistes, orateurs ou savants spécialistes qui poussés, les uns par les exigences des auditoires populaires inhabiles aux distinctions, les autres par des habitudes intellectuelles invétérées, ont toujours A la bouche ou font flamber sur les couvertures de leurs livres le mot de Démonstration » (Gardeil. La Crédibilité et l’apologétique. 1928, pp. 81-82).

(243) L’Eglise se montre exigeante en ce qui concerne cette borne inférieure (IV, 244) ; mais elle n’ignore pas les difficultés qu’il y a A l’atteindre :

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio- * credibilitatis » efformando circa catholicam fidem... (Encyclique Humani Generis. 12-8-50. Acta A. S. t. 42, p. 562).

L’esprit humain peut même se trouver en difficulté pour former, en ce qui concerne la foi catholique, le jugement certain de « crédibilité » ; bien que tant de signes extérieurs soient admirablement disposés par lesquels la seule lumière de la raison puisse prouver avec certitude l’origine divine de la religion chrétienne.

(244) Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabilis revelationis, imo cum formidine, oua quis formidet, ne non sit locutus Deus. (Denz. 1171).

(Vingt et unième des soixante cinq propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679) Cf. IV, 97. 98.

(245) 3. LV, 6, i®. Encore que chaque argument pris en particulier ne suffise pas pour manifester parfaitement la résurrection du Christ, ces arguments pris dans leur ensemble rendent cette résurrection parfaitement manifeste : notamment en vertu du témoignage de l’Ecriture, et des paroles des anges, et même de l’affirmation du Christ Lui-même, confirmée par les miracles. Cf. IV, 278.

(246) « Que ceux là démontrent qui en ont reçu le don u ; u que chacun abonde eo son sens ». En ce qui me concerne, il est plus en harmonie avec ma propre lumière de chercher à prouver le Christianisme en employant le même procédé a extraformim ■ par lequel je puis prouver et tenir pour certain que je suis né en ce monde et qu* je le quitterai en mourant. Il m'est agréable de suivre un théologien tel que Amort qui dédia au grand Pape Benoit XIX' ce qu'il appelait n une voie nouvelle modeste et facile pour démontrer la religion catholique, n Dans cet ouvrage il se contente d? l'argument tiré d'une *plus grande* probabilité ; je préfère m'appuyer sur l'argument [constitué par] l'accumu/ation de probabilités différentes (*accumulation* of various probabilities) ; mais nous tenons l'un et l'autre (c'est-à-dire que je tiens avec lui), qu'on peut, à partir de probabilités, construire une preuve légitime, capable d'engendrer la certitude (from probabilities we may construct legitimate proof, sufficient *for* certitude). Je fais mienne sa doctrine en soutenant que puisqu'un Dieu bon et provident veille sur nous, Il doit bénir les méthodes d'argumentation que Lui-même nous 1 données, soit dans la nature de l'homme, soit à partir du monde, pourvu que nous les employions aux fins qu'il leur a assignées ; en soutenant par conséquent que. si en mathématiques, nous sommes justifiés par la nature même des choses quand nous refusons de donner notre assentiment à une proposition dont nous n'avons pas une démonstration logique rigoureuse, en retour une semblable exigence de nature noiu condamnerait ri. dans le cas du raisonnement concret, et spécialement dans le cas de l'enquête religieuse, nous attendions [pour donner notre assentiment] d'être en possession d'une telle démonstration logique. Tout au contraire [la nature des choses] nous impose [dans ce cas] de rechercher la vérité et de convoiter la certitude en employant des modes de preuve qui, mis en forme, ne pourraient satisfaire les exigences rigoureuses de la science. » (Newman- An essay in aid of a grammar of assent Part II, Chapter X. Revealed Religion. London 1909. pp. 411-412).

Ces lemarques ne sont que la conclusion d'une patiente enquête concernant les difficultés que rencontre Γ « illative sense » dans son exercice concret. Cf., sur ce point : Newman's psychological discovery : the illative sense. By S. Zeno O.F.M. Franciscan Studies 1950.

(247) Autrement dit, étant posé en principe que le probable est le semblable du vrai, le plus probable désigne plutôt un ensemble d'indices convergents qui éliminent progressivement la crainte de l'erreur, qu'une détermination fixe s'opposant à une autre détermination moins probable. C'est en ce sens nous l'avons vu (N 8 - I, 9) qu'on a pu parler de «certitude probable». (Cf. IV, 347). Le P. Gardeil qui a étudié cette notion pour elle-même (Revue des Sciences philosophiques et théologiques, avrii et juillet 1911) en fait dans son ouvrage (IV, 242) l'heureuse application à la théorie de la crédibilité. Le probabiliorisme au sens de Amort n'est peut-être pas pur de tout fidéisme, dans la mesure où il tiendrait à rendre explicite le recours qu'il postule à la Providence ; tandis que celui d'Aristote de S. Thomas et de Newman a en définitive un fondement rationnel.

(248) L 93. quae ad evidentem fidei Christianae credibilitatem sunt disposita.

(249) ...je propose qu'au mot *n* evidentem *n* soit substitué le mot *certam* ou *indubiam* : en voici la raison. Quand il y a évidence proprement dite, l'intelligence ne demeure plus libre ; elle se trouve poussée d'une manière nécessaire à donner son assentiment. Par conséquent, dans l'hypothèse [d'une crédibilité] évidente la foi serait la conséquence logique et nécessaire du syllogisme suivant : Dieu est souveraine vérité. Or il est évident que Dieu a révélé les dogmes du christianisme, donc il est évident que les dogmes du christianisme sont vérité. Je pense que personne ne voudra admettre pareille conséquence. (M 51, 219 D 5-15).

Le P. Jandel montre ensuite que l'obscurité intrinsèque des mystères de foi n'enlève rien à la valeur de ce raisonnement.

(250) Deputatio censuit vocem « evidentem » omnino retineri posse, quia secundum sanctum Thomam et secundum communem doctrinam omnium theologorum signa credibilitatis evidentia sunt ; haec signa revera sunt evidentia signa credibilitatis, et hanc ob causam censuit Deputatio vocem hanc « evidentem » posse retineri et emendationem non esse admittendam. (M 51, 326 A 12 — 19, Em 69).

(251) 2-2. I, 4, 2a. Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali : et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum esL Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit :

nem enim crederet nisi videret ea esse credenda. vel propter evidentiam signorum. vel propter aliquid hujusmodi. (Cf. IV, 100).

(j5j) de V. 11. n sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus est in mente.

L'exemple se trouve en Aristote qui, recherchant une définition du bien qui soit une, demande si elle peut s'appliquer aux différents biens autrement que « *kat' analogian ? hōs gar en sōmati opsis, en psukhē nous* » (Eth. Nico. 1, 6 1096 b 28-29).

(*)53) Que ce sens soit, pour S. Thomas, analogique c'est ce que montre par exemple 3 S, D 24, A 2, Sol 1. La vision est à proprement parler l'acte du sens de la vue. Mais à cause de la noblesse de ce sens, le nom de vision a été transféré aux autres puissances cognitives, selon la ressemblance qu'elles ont au sens de la vue. Or cette similitude peut être entendue de deux manières. Tout d'abord elle peut concerner exclusivement le *genre* constitué par la connaissance prise dans son ensemble ; et ainsi d'une manière large et impropre toute connaissance peut être appelée vision : la lui elle-même, à cc compte, s'adresse à des choses vues, vues intérieurement cela va de soi. En second lieu celle similitude peut porter non seulement sur la connaissance envisagée dans son ensemble comme un genre, mais sur *le mode de la connaissance...* la forme intelligible elle-même étant formée dans l'intelligence par une lumière intellectuelle [tout comme une espèce visible en acte est formée par la lumière dans le sens de la vue].

Il faut donc conserver aux mots videre, visio appliqués au domaine intelligible toute leur amplitude ; leur portée exacte doit être déterminée dans chaque cas, et ce serait abuser des textes que de n'en retenir systématiquement que le sens fort ; entre celui-ci et Γ « acception impropre » s'échelonnent une infinité de nuances qu'on ne saurait négliger : la distinction de S. Thomas rappelle le principe qui commande toute transposition, elle n'est pas exhaustive.

(254) Cf. Définition N 25, P 1, p. 155.

(255) Cette disjonction entre la propriété des signes, à savoir d'apparaître et par conséquent d'être évidents, et la manière dont se trouve manifesté l'objet désigné par le signe est clairement indiquée :

- de V. XIV, 9, 4m. Ce n'est pas par volonté (consentante) que les démons donnent leur assentiment à ce qu'ils croient, mais contraints par l'évidence des signes (coacti *evidentia* signorum)... ; bien que ces signes ne fassent pas apparaître ce qui est crû en telle manière qu'on puisse dire des démons qu'ils ont la vision des choses qu'ils croient (ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur habere).

Ce texte signifie simplement que l'objet de foi est du « non vu » c'est-à-dire du « non su » (IV, 36) pour les démons eux-mêmes ; mais il est très éclairant pour l'exégèse de S. Thomas : l'évidence des signes n'entraîne de soi, en aucune façon l'évidence de ce dont elle est signe, puisqu'elle n'en entraîne pas même la vision ; l'évidence du signe est une propriété qui appartient nécessairement au signe comme tel puisque sans elle il n'y aurait pas de signe. Quand S. Thomas décrit les dispositions de celui qui observe les signes, notre docteur ne parle pas d'évidence (ce qui serait le sens subjectif que nous combattons) ; il dit simplement que « l'intelligence de celui qui voit [le signe] se trouve convaincue [par le signe] encore qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose » (2-2. V, 2). C'est donc le mot conviction qui désigne l'état du sujet, et il n'indique rien en ce qui concerne la qualification épistémologique de l'inférence par laquelle cette conviction est engendrée ; le terme origine de l'inférence, mais lui seul, est évident : et cela par définition même, puisque l'esprit ne peut partir que d'un terme connu (Cf. de V. XIV, 10, 1ra. Dieu témoigne par le miracle, mais sans évidence).

(256) Id autem quod initio parag 3 dicitur his verbis : « Licet autem non credemus, nisi videremus esse credendum n penitus exmittendum esse censetur, ne his verbis nonnullis in rebus theologicis minus versatis detur ansa sinistre putandi ac si illis verbis intenderetur adstrui autonomia iudicii rationis in fidei rebus. (M 51, 302 D 8-14, Em 37) (Cf. II, 393).

(257) 3 S, D 23, Q 3, A 2, 2m. [Fides] dicitur esse ex *visione* alicujus (IV, 119) — 3. LV, 5. Evidentia signa, signum evidens...).

(258) Nous avons donné (p. 155) une définition fondée sur les résultats de l'évidence : certitude universellement partagée. L'évidence a aussi sa qualification psychologique propre, par référence à l'objet. Si on veut la caractériser de cette façon on doit se garder cependant du psychologisme qui confond le vrai avec sa possession.

Autrement dit, l'évidence étant définie par l'universalité de valeur, il contiendra de distinguer l'universalité subjective, effet psychologique de l'évidence, d'avec l'universalité objective qui en est le fondement et qui repose elle-même sur l'accord de nature entre la pensée et le phénomène. Cette distinction est indiquée par Wundt, mais trop timidement.

(259) Les textes évangéliques que nous avons cités au Ch. II (N 13, P 10, 11, 12) ne permettent pas d'énoncer à ce sujet une conclusion précise. Il est clair que Jésus estime avoir fait assez de miracles pour convertir les Juifs II, 24, 25 ; leur péché consistait à refuser, par une sorte de contradiction interne, *Vévidence des signes*, ou à vivre habituellement dans des dispositions telles que la *certitude* du devoir de croire leur est inaccessible ? Il est difficile de le dire. Cependant le reproche de Jésus (II, 20) Ja IV, 48 : « Ne croirez-vous donc pas à moins de voir des miracles et des prodiges ? » semble bien montrer qu'il ne faut pas trop exiger de la crédibilité rationnelle ; il ne faut pas trop désirer voir » pas trop désirer l'évidence... ; mais cela peut être aussi un conseil ; il est mieux de croire sans signes (Cf. II, 323 ; II, 366-372 ; IV, 333).

Ceci corrobore nos précédentes remarques pp. 201-205. Le conditionnement proprement religieux de la signification du miracle a été bien mis en relief par F. H. Menoud. La signification du miracle dans le Nouveau Testament (Revue d'histoire et de philosophie religieuse. 1948-1949. pp. 173-193).

(60) Die. 217-219 présente de » conjectures historiques intéressantes pour rendre compte de l'évidence de crédibilité, puis la résout en certitude pratique : celui qui agit a l'évidence qu'il agit. Semblablement celui qui croit a l'évidence qu'il doit croire.

(261) N 20. B 2 C. p. 230 ; X 31 C 3. p. 259 ; X 32, B 2, pp. 274-277.

(262) On vaudra bien reporter IV, 96 : affirmation du rôle de la raison et partant de l'utilité de la crédibilité.

(263) 2-2. I, 8 ; I. 8. i® ; I. 5, 2m.

(264) C G. I, 9, P 4.

(265) t. XXXII, j.

(266) i. XLVI, i ; Quod 3, 31.

(267) 3. LV, 5, 2», 30.

(268) 3 S, D 23. Q 3. A 2. 2®. Quantum vero ad rationem quae inducit voluntatem ad credendum, fides dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. (Cf. IV, 119).

2-2. I. 4. 2®. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda. (Cf. IV, 100).

(269) II Thess. III, 1, P 1. Item per miracula quae sunt demonstrationes fidei Est enim omnis scientia clara per demonstrationes.

(270) S. Thomas en pose la structure et les principes, notamment de V. II, n. (Cf. IV. 252).

Nous reviendrons sur ce sujet au Ch. VII. Car l'analogie, en structure, relève de la raison. Elle doit conduire à une perception simple qui appartient à l'intelligence ; c'est le rôle de l'intelligence que nous considérons au présent chapitre.

(271) 2-2. I, 4 ; I. 5, 4». C'est le « non vu » qui est la « différence propre » de la foi (IV. 40).

(272) Nous avons déjà examiné quelle distinction et quelle continuité la crédibilité et la foi soutiennent entre elles (N 27, P 4) ; nous y reviendrons à propos du jugement de crédence (N 32). Mais c'est surtout en traitant de la certitude de foi (Ch. VI) que nous aurons à développer le point de vue que nous ne signalons ici qu'en passant. Ce qui, dans la crédibilité rationnelle, intéresse le théologien, c'est moins le caractère plus ou moins autonome et intrinsèque de sa valeur probative que la manière dont elle s'intègre à la foi elle-même. N'oublions pas que S. Thomas est théologien beaucoup plus qu'apologète ; le rôle que conserve l'enchaînement démonstratif dans l'exercice de ce type de savoir qu'on appelle science. la preuve rationnelle le conserve dans l'exercice de ce type de savoir qu'on appelle foi : telle est la portée de la comparaison énoncée IV. 269.

(273) Jo. VI, 5, P 3. Nam aliquis homo trahit aliquem persuadendo ratione ; et hoc modo Pater trahit homines ad Filium, demonstrando eum esse Filium suum ; et hoc dupliciter: vel per internam revelationem (Matt. XVI, 17), vel per miraculorum operationem, quam habet a Patre (Jo. V, 36). (Cf. tout le passage IV. 36») (Cf. IV. 334).

(274) Nous avons défini ces mots au début du présent chapitre N 25. P 3. p. 160.

(275) 3 S. D 23. Q 2. Sol 2. 3®. Fidelis credit homini non quia homo, sed in

quantum Deus in eo loquitur : quod ex certis experimentis colligere potest. Infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.

Le fidèle croit le prédicateur non en tant que celui-ci est un homme, mais en tant que Dieu parle en lui [et par lui] ; c'est [la conclusion] que le fidèle peut recueillir à partir d'expériences certaines. L'infidèle ne croit pas à Dieu supposé que celui-ci parle par un homme.

(276) On aura d'ailleurs remarqué qu'à l'exception du passage du Concile du Vatican que nous avons spécialement analysé, tous les documents du Magistère (nous ne croyons pas devoir les citer une fois de plus) évitent soigneusement le mot « évidence » et emploient le mot « certitude ». Cf. IV, 304.

(277) 2-2. I, 5. [Si un prophète ressuscite un mort pour montrer qu'il parle au nom de Dieu] celui qui en est témoin reçoit dans son intelligence une conviction telle qu'il connaît manifestement (ut cognosceret manifeste) que la chose est dite par Dieu lequel ne ment pas (Id. 3. LV, 5).

C G. III. *54* P 4* Les réalités de foi n'étant pas manifestes pour la raison humaine (humanae rationi immanifesta), il était nécessaire d'adjoindre à la parole de ceux qui prêchaient la foi quelque chose qui la confirmerait. Or cette parole ne pouvait être confirmée par principes de raison et par mode de démonstration, puisque les réalités de foi dépassent la raison. Il convenait donc que la parole de ceux qui prêchent fût confirmée par certains indices montrant manifestement que cette parole vient de Dieu (Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo) ; [c'est ce qui arrive lorsque] le prédicateur, guérissant les malades ou opérant d'autres prodiges, accomplit des œuvres que nul autre que Dieu ne peut faire.

(278) 3 XLIII, 4. L'œuvre miraculeuse per Christum facta suffisamment ejus divinitatem ostenderint. Respondeo dicendum quod miracula, quae Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandum divinitatem ipsius secundum tria. (Nature des œuvres accomplies, elles sont accomplies d'autorité et non pas en s'adressant à Dieu ; elles sont conjointes à l'affirmation de la divinité).

(279) C G. III, 154. P 6 f. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae ; [et la révélation qui est faite au prophète conformément à l'ordre des causes s'accompagne généralement de la révélation d'un fait contingent.]

(?80) 2-2. CLXXI, 5. Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem ; alio modo per quemdam instinctum occultissimum « quem nescientes humanae mentes patiuntur » (S. Augustinus. Gen. ad litt., lib. 2, cap. 17)- De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelate ; unde dicitur Jer. XXVI, 15 *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec* : alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Cf. IV, 141, 494.

(281) C G. III, 154. P i. [Les choses invisibles objet de la vision béatifique et de la foi]... sont manifestées à certains hommes non par une vision claire mais par une sorte de certitude provenant de la révélation divine. Cette révélation s'effectue par une certaine lumière intérieure intelligible élevant l'esprit pour lui permettre de percevoir ce qui échappe à la lumière naturelle de l'intelligence ; de même en effet que par la lumière naturelle, l'intelligence est rendue certaine des choses qu'elle connaît dans cette lumière, comme par exemple les premiers principes, ainsi a-t-elle la certitude des choses qu'elle appréhende par cette lumière surnaturelle. Cette certitude est nécessaire pour que les choses qui ont été divinement révélées puissent être proposées aux autres : nous n'annonçons en effet avec sécurité que ce dont nous avons certitude. [Cette lumière surnaturelle peut être accompagnée ou non de signes intérieurs ou extérieurs qui la confirment ; mais] ces secours ne suffisent pas à la connaissance des choses divines sans la lumière intérieure, tandis que la lumière intérieure suffit sans eux.

Les théologiens modernes distinguent en général à ce propos deux manières d'agir de la grâce : elle peut aider à découvrir la véritable portée objective des motifs de crédibilité. et elle agit alors comme « quo » ; elle peut aussi, exceptionnellement d'ailleurs. suffire sans ces motifs : elle constitue alors en elle-même un miracle intime qui fonde la certitude de la foi, et agit comme « quod ». Si le fait est exceptionnel, il

n'est pas cependant en dehors de l'ordre. C'est qu'en effet Dieu peut, par h grâce nous mouvoir par le plus intime dedans et immédiatement. Un tel type de motion est par sa structure, absolument transcendant à l'ordre naturel. Il constitue, par conséquent, par défintion même, le plus grand des miracles, mais à la condition qu'il devienne sensible, *perceptible*. *C'est cela qui est exceptionnel* (Exc. VI, P 3) ; mais en soi, la moindre inspiration du Saint Esprit est, de par la structure même de la motion qu'elle implique, un plus grand miracle que la résurrection d'un mort.

(282) Jo. XV, 5, P 4. [Il semble que le Christ n'ait pas excellé plus que tous les autres dans l'accomplissement des œuvres bonnes.] S'il a ressuscité des morts. Elit et Elisée en ont fait autant. S'il a marché sur la mer. Moïse l'a divisée. Et qui plus est, Josué a arrêté le soleil. Il semble donc que le Christ reprenne ses interlocuteurs à contre temps. [Jo. XV, 24. Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché.] Il faut répondre avec S. Augustin que le Seigneur ne parle pas ici de n'importe quels miracles faits en eux [les Juifs contemporains de Jésus], c'est-à-dire en leur présence ; mais de miracles faits en eux, c'est-à-dire en leur personne. En ce qui concerne la guérison des infirmités, nul ne fit pour eux autant que le Christ, encore que d'autres l'aient imité, car nul autre homme n'était Dieu, et nul autre que le Christ n'est né d'une vierge.

(Triple excellence des œuvres : qualité ; quantité ; mode : le Christ opère par lui-même et nous en invoquant Dieu.)

(283) Elles se reproduisent pour ceux qui bénéficient personnellement d'un miracle ; mais on ne peut dire qu'elles entraînent une évidence irrésistible. On sait que Cargan, l'un des plus célèbres miraculés de Lourdes, se refusa très longtemps à croire.

(284) Comme nous n'envisageons pas la crédibilité pour elle-même, mais seulement dans son rapport avec la foi, nous laissons de côté la question, classique en apolo-gétique, de l'« ignorance invincible ». Il peut très bien se faire que tel ou tel qui aspire à la foi, voire tel croyant, se trouve dans des conditions telles qu'il ne puisse arriver à la certitude de crédibilité. En pareil cas, il ne faudrait pas prendre prétexte de ce que cette certitude est communément requise à l'équilibre de la foi, pour rejeter l'assentiment de foi jusqu'à ce que la crédibilité ait été convenablement élaborée. Cette erreur a été condamnée par le Concile du Vatican. (N 15, Ana 6, L 175. La discussion de ce texte est éclairante à un autre point de vue, nous y reviendrons un peu plus loin : N 31, P 2). S. Thomas résoud partiellement cette délicate question en n'exigeant la crédibilité parfaite que des « majores n. c'est-à-dire de ceux qui dans l'Eglise ont responsabilité juridique ou doctrinale. Les fidèles qui se trouveraient induits en erreur *sur un point de détail* par la faute des « majores n ne doivent pas être tenus pour responsables (2-2, II. 6, 2°, 3°). Cf. IV, 116. Quant à l'erreur grave, tous (minores aussi bien que majores) peuvent et doivent l'éviter par la seule lumière de la foi (IV, 497).

(285) N 25. Pi, p. 155 ; IV. 258.

(286) En problématique morale, cette remarque élémentaire trouve son expression dans l'adage fameux : « Talis unusquisque est, talis finis videtur ei n (Tels nous sommes, telles les choses nous apparaissent). Aristote l'introduit de la manière suivante. Après avoir remarqué que l'objet de l'intention est le même que celui de la délibération, à ceci près que l'objet de l'intention doit être préalablement fixé» (Ethique à Nicomaque III, 3, τ113 a 1-3) le philosophe examine la nature de cet objet (Ibid. III.. 4). Si c'est le bien objectif et réel, il en résulte que celui dont l'intention est mauvaise ne veut pas réellement ce qu'il veut ; si c'est le bien apparent, les objets de nos vouloirs n'ont pas de nature constante : ils varient avec l'opinion d'un chacun, en sorte que les choses les plus contraires peuvent donner l'illusion du bien. Il faut donc dire que «absolument parlant et selon la vérité l'objet du désir réfléchi est le bien, mais que pour chacun [en particulier], c'est le bien tel qu'il lui apparaît. Ainsi, pour le vertueux, c'est le [bien] véritable ; pour le vicieux, c'est au hasard ce qui se présente (à lui). » (m3 a 23-24). Car l'« homme vertueux voit juste en toutes choses, dont il est en quelque sorte comme la règle et la mesure» (m3 a 32°33) tandis que le « non vertueux choisit le plaisir qu'il prend pour le bien, et fuit la peine qu'il prend pour le mal » (m3 b 1-2). On voit donc que c'est «selon la disposition de chacun que les choses paraissent belles ou agréables (*hath' hekastén gar heksin idia esti kala kai idea*) » (m3 a 31). Le mot *heksis* ici employé marque d'une manière très forte, comme nous l'avons déjà dit (IV. 125). la disposition du sujet

En un mot, le fait que l'action de chaque homme est spécifiée, non par un bien

objectif sur lequel sont d'accord ceux-là seuls que la vertu a rectifiés, mais par le bien tel qu'il apparaît à celui qui agit, ce fait donc doit avoir une cause ; et cette cause est à rechercher dans la disposition du sujet Aristote ajoute une comparaison : les choses qui sont agréables aux gens bien portants peuvent être insupportables aux malades.

S. Thomas ne fait ici que commenter Aristote, exactement mais assez matériellement. (Livre III, leçon X). L'adage lui-même se trouve en Aristote *ἡ ὁποῖος ποτὴ' hekastos esti, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ* (1114 b 3-4). (S. Thomas, leçon XIII. P 1). Il résume bien la pensée du Stagirite, mais il figure dans ce passage comme un principe dont on tire *faussement* une conclusion combattue par Aristote, à savoir que le vice est un effet de nature, involontaire par conséquent. Aristote ne critique la conséquence *indûment déduite* que parce qu'il admet, comme son adversaire, le principe, qui est une pièce fondamentale de son système moral.

Aristote touche cette même question, mais d'une manière beaucoup moins formelle : Rhet 1369 a 2 ; b 18 où il associe à chaque vice la déformation du jugement en la matière correspondante ; De anima 423 a 29, où il emprunte une comparaison physique : « l'air se comporte vis-à-vis des choses qui sont dans l'air de la même manière que l'eau vis-à-vis des choses qui sont dans l'eau » ; en d'autres termes, le milieu dans lequel vit un être de nature constitue pour cet être une sorte de conditionnement spontané (Cf. Exc. III, p. 229).

En un autre lieu, Aristote tire de cette doctrine les conséquences pratiques qu'elle implique : « Je crains bien, par ailleurs, que les raisonnements et l'instruction n'aient pas sur tous le même effet et qu'il ne faille, en s'aidant de bonnes habitudes, travailler l'âme de l'auditeur pour lui faire concevoir des sentiments convenables de joie et d'aversion, de même qu'on retourne la terre qui doit nourrir les semences. Car l'homme qui vit selon ses passions ne peut guère écouter ni comprendre les raisonnements qui cherchent à l'en détourner » (Eth. Nie. Livre 10. Ch. 10 ; 1179 23-28).

Pascal, se plaçant à un tout autre point de vue — psychologique, et non métaphysique —, a montré et critiqué le rôle considérable joué, à la faveur de l'imagination, par l'apparence des choses (Pensée 82 sv.). On pourrait résumer ses remarques par « Telles paraissent les choses, telles nous les jugeons. » Mais l'apparaître des choses est lui-même réglé par ce que nous sommes. La vue de Pascal est la réplique concrète de celle d'Aristote.

(287) Prévenons toute équivoque. Nous ne voulons nullement insinuer qu'il y a dans la crédibilité : d'une part une démarche rationnelle vouée à ne pas aboutir ; d'autre part une « suppléance » surnaturelle qui viendrait, en se surajoutant, rendre cette démarche efficace. Nous avons déjà dit et nous aurons à redire que de pareilles divisions sont aussi étrangères à la réalité qu'opposées à l'esprit de S. Thomas. C'est toute la démarche efficace de crédibilité, y compris son aspect rationnel, qui est assumée par la grâce. Méconnaître cette constante compénétration c'est détourner de leur vrai sens les affirmations du Second Concile d'Orange (IV, no, ni, 319). Il n'y a pas, dans l'accès à la foi, un moment où la grâce commence parce que le secours de Dieu accompagne toute l'intention de la foi (N 42). Il n'y a donc aucun élément, si rationnel soit-il, faisant partie en droit de la préparation à la foi, et que l'on puisse dissocier d'avec la grâce, sans travestir sa véritable nature. Ceci d'ailleurs n'entraîne pas une annexion de la crédibilité à la foi elle-même, car entre la grâce de la foi et les grâces qui y acheminent, il y a, comme nous avons déjà eu occasion de le dire (IV. 127), une discontinuité radicale ; mais cette discontinuité n'entraîne pas qu'il faille poser Dieu et la raison comme deux puissances adverses ; avec le souci de revendiquer tour à tour les droits de chacune d'elles on veut d'arriver à une impossible conciliation. La foi est une grâce, et parce que précisément elle n'est pas la première grâce (IV, 10S), c'est dans la grâce qu'il en faut comprendre le don comme la préparation : le fidéisme consiste à affirmer d'une manière ou de l'autre que la foi et la grâce se suffisent en droit et donc *exclusivement*, ce qui est tout autre chose.

(288) Cf. IV, 24S-251.

(289) 2-2, VI, i. Il s'agit bien dans cet article de la *cause* de la foi. non de l'exercice de la foi déjà possédée. Le titre est d'ailleurs clair : « La foi nous est-elle infusée par Dieu ? »

Cette doctrine de S. Thomas est exposée avec vigueur par M. Cano De locis theologicis lib II, cap VIII, ad 4°. On aura noté que, dans cet article, S. Thomas attribue aux Pélagiens l'erreur qui est, à la vérité, celle des semi-Pélagiens. Il ne fut docu-

menté que tardivement et indirectement sur tout ce qui concerne la controverse j>élt-gienne. CL Th. Deman. Le u Liber de Bona Fortuna » dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. R. S. P. T. ; 192S, pp. 3S-5S.

(290) C. G. IIL i«3» p 4 — de Pot. VI, 5. CL IV. 14S.

(291) C. G. III, 154. P 7 Parmi les causes connues des démons et inconnues des hommes, l'influence des astres occupe, selon S. Thomas» une place prépondérante... les effets des rayons cosmiques sont encore mal connus. S'il est vrai que les frontières de l'univers connu de l'homme reculent sans cesse, il n'est pas moins vrai qu'un résidu demeure toujours, résidu plus grand pour l'homme que pour les démons: cela suffit à justifier la circonspection de S. Thomas.

(292) Il s'agit ici de la contingence objective qui résulte de l'interférence entre le déterminisme d'efficiencia et le déterminisme de finalité. Cf. IV, 162*164. Esc. IL

(293) C. G. III, 154. P 6. Non enim Deus praecognoscit futura prout sunt in suis causis sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis. (Cf. C. G. III. 67).

Plus généralement. Dieu qui est Sagesse subsistance connaît, dans sa Sagesse, chaque créature en tant qu'elle subsiste comme créée. Or l'être contingent comme tel ne peut être connu que dans sa subsistance, et non en vertu de son essence ou en vertu d'une loi nécessaire. Il en résulte que Dieu seul connaît la contingence comme telle. La créature connaît bien des faits contingents, mais dans la mesure où ceux-ci suivent certaines lois, non en tant qu'ils sont contingents. (Cf. 1. XIV, 11-13).

(294) Nous examinerons, en traitant de la certitude de crédibilité, cette question du discernement des signes, dont S. Thomas n'a nullement méconnu la difficulté. On trouvera IV, 295, le texte où figure le mot « nécessaire » (CL IV, 311, 3>8. 320).

L'affirmation de la nécessité du discernement des esprits semble virtuellement incluse dans le début du deuxième paragraphe du chapitre « De Fide » (N is, P 2 - L 27). Lors de la transposition B-C (Cf. Exc. I), l'un des membres de la *Dcputatio* demanda que ce passage fût modifié comme suit : a Puisque nous ne devons pas croire à tout esprit, mais d'abord éprouver [les esprits] afin de ne retenir que ce qui est bon... n ; il demanda également qu'on ajoutât : « En vue de confirmer le caractère divin d'une telle doctrine n ou < En vue de prouver la mission divine de ceux de la grâce desquels nous vivons... n (M 53. 1S7 D 1-5).

(295) C. G. III, 154, P 10. «Sequitur...» Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinae gratiae instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur : *Nolite omni spiritui credere ; sed probate spiritus, si ex Deo sint* (I Jo. IV, 1).

S. Augustin et la tradition augustinienne sont encore beaucoup plus fermes en ce qui concerne la nécessité de la grâce pour que le miracle acquière une valeur probante :

S. Bonaventure. « Si Dieu seul et ses serviteurs faisaient des miracles, qui donc ne croirait en Dieu, contraint par les miracles. Mais les magiciens font [des miracles], aussi bien que les hommes de Dieu ; en sorte que ceux qui sont divinement éclairés afin de pouvoir discerner entre les uns et les autres (qui divinitus illustrantur ut inter haec possint discernere) sont aidés par les vrais miracles, exercés et éprouvés par les miracles des démons (2 S, D 7, P 2, A 2. Q 2. 6TM) (CL IV. 170).

Le mérite de la foi tient précisément, pour S. Bonaventure. à ce que le miracle ne constitue pas une « ratio cogens » (In Jo. XX. 4).

(296) Nous avons vu que la formule « naturali humanae rationis lumine » (Denz 1785 : N 14, P i, p. 94 ; Denz 1S06 : N 14. Ana 1. p. 96) ne vise d'une manière immédiate que la preuve de l'existence de Dieu IV, 33.

(297) Ce qui, objectait-on. « n'est indiqué ni dans l'Écriture ni dans la tradition, et contrevient d'ailleurs à la pratique et à l'autorité de l'Eglise non moins qu'à la raison elle-même » (M 53. 333 A n-12).

Une telle prétention fut déclarée par Franzelin une « absurdité ». (M 53, 333 A 15» (Exc. I, A').

(298) Mgr Amat faisait valoir que la méditation de ces motifs est de nature à consolider et à propager la foi (M 51» 311 B 13-16. Em xzo).

(299) M 51, 325 A 16-B 4.

(300) N 15. Ana 3 ; L 157.

<3«») M 50. 333 B 1 — 334 A 9 (Exc. I. A*).

Qo j) M 50. 333 B 5.

M^{ts} soulignés par Franzelin M 50, 333 B 3, f4.

Ü04) M 50, 333 B 12-14. À cette double erreur s'opporre respectivement : 1) l'affirmation de l'Écriture ; 2) la monition d'une encyclique ae Pie IX (9 nov. 1846 Denz 1637): la raison humaine tant qu'elle n'est pas parvenue à la foi a doit exa-
?''', u "V₀C, A<0'?, "Z3"- ? révélat, on' en sor, e Φ*'.» lui devienne certain que Dieu a parlé, u (M 50. B 17-C 5).

On notera une fois de plus le mot *certain*, employé de préférence à *évidence* : « ut errto sibi constet, Deum esse locutum. »

(3⁵) M 50> 333

(306) M 50, 333

(307) M 50. 333 D 7-IT.

(308) Cette précision, quant au sens de la proposition condamnée, avait été marquée par un amendement qui, pour d'autres raisons, ne fut pas retenu :

N 15, Ana 3. « ...en sorte que les hommes sont mûs à la foi par la seule expérience interne, *selon la loi ordinaire de la providence divine* (secundum ordinariam divinae providentiae legem). (M 5i, 309 D 11-12, Em 102). Cette même précision s'est trouvée indiquée autrement par l'addition du mot *debere* (IV. 573).

(3179) Encore que *dans certains cas*, la motion divine puisse suppléer complètement i l'absence de motifs rationnels. (IV, 281).

(310) N 15, P 7 - L 106 sv.

(311) Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute (L m).
51. 337 D 12-13 ; 433 A 3-4) ; (D', D).

(312) Cui quidam efficacius etiam subsidium accedit ex superna virtute (M 51, 35 B (C \

A quoi l'on peut joindre ces remarques du schéma A: «Super haec autem omnia fides ejusque firmitas gratiae internae debetur ; in vanum namque laborat praedicando aedificans fidem, nisi eam Dominus miserando intus aedificet, » (M 50. 65 D 4 — 66 A 1) (Exc. I A).

(3*3) Nam multi reverendissimi patres offendebantur formula textus «Cui quidem... η (IV, 312) (M 51, 327 C 5-8).

(314) Posset ex hac formula concludi, internam gratiam, qua Deus excitat ad fidem, ad eundem ordinem pertinere, ad quem spectat ecclesiae externum auxilium : hanc ob causam plurcs emendationes propositae sunt. (M 51, 327 C 8-12).

(315) Voici les amendements auxquels se réfère et auxquels lente de satisfaire Mgr Martin dans les quelques lignes qu'on vient de citer. (M 51, 306 D 4-16) :

Em 76. Rmplacer IV, 312 par « quod quidem ecclesiae testimonium efficacius etiam redditur virtute superna, quae fidem inspirat. »

Em 77. Supprimer en IV, 312: «etiam».

Em 78. Remplacer IV, 312, par « Hoc quidem testimonium vim suam trahit ex superna virtute ».

(Ce témoignage de l'Eglise tire sa force de la vertu d'en haut).

(316) Nam tunc gratiae internae tota sua dignitas manet. (M 51, 327 C 16-17).

(31) Remplacer « subsidium accedit n (dans IV. 312) par « ex superno interiori auxilio ». (M 51. 307 A 1-2. Em 79).

(318) Quia modificatione proposita, auxilia interna ab auxiliis externis satis distinguuntur. (M 51. 327 D 1).

(319) C'est la division stérilisante contre laquelle nous nous sommes déjà élevés (IV, no. m. 257) : on voit qu'elle a soulevé ici la réaction spontanément hostile du Concile.

(320) Ainsi que nous l'avons vu au précédent alinéa.

S. Augustin. In Jo. Tract. III, 13. Sonus verborum nostrorum aures perculit, magister intus est. Nolite putare quvunque aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.

Le son de nos paroles frappe les oreilles, mais le maître est au dedans. Ne pensez pas que nul apprenne quelque chose d'un homme. Nous pouvons vous admonester par le érépitem.-nt de notre voix ; mais c'est en vain s'il n'y a pas, au dedans, quelqu'un qui enseigne (S. Augustin développe longuement cette thèse dans le *de Magistro*).

De V XVIII. 3. Il y a une certaine parole extérieure, celle par laquelle Dieu s'adresse à nous par les prédicateurs ; mais il y a aussi une certaine parole intérieure par laquelle Dieu nous parle par l'inspiration intérieure. (De mtme que la parole

extérieure ne consiste pas dans les choses mais dans les mots qui en expriment la nature ; ainsi Dieu, inspirant intérieurement, ne montre pas son essence en telle *manière qu'elle soit vue, mais [il montre] certain* signe de son essence qui est une similitude spirituelle de sa Sagesse (IV, 582). La *foi* naît donc dans le cœur de fidèles d'une double audition [; en Adam, de l'audition intérieure seulement],

(321) Voluit Deus eum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta. (L 25 ; N 15, P 2),

(32a) N 15. P2, p. 96. Cf. IV, 170.

(3*3) Ut 393 ; IV, *56.

(324) 2-2. II, 9, 3^{re}. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est. interiori instinctu Dei invitantis.

Nous conserverons le mot français « instinct » pour traduire a instinctus n. Les mots « stimulation », « instigation » exprimeraient mieux que cette motion vient de Dieu ; mais en retour ils indiquent moins bien que cette motion s'insère au plus intime de l'esprit de l'homme. L'instinct intérieur étant une motion élevée, cette motion peut être désignée par l'un ou l'autre des deux extrêmes qu'elle conjoint: la difficulté de traduction tient à la nature même de la motion envisagée, (Cf. IV, 397)

de V. XXIV, 15. P 2. Et ainsi, quand l'homme commence à se préparer à la grâce en tournant de nouveau sa volonté vers Dieu, il y est nécessairement (oportet quod) sollicité, soit par quelque motion extérieure, telles par exemple une admonition extérieure, ou une maladie corporelle, ou quelque autre chose semblable ; soit par un certain instinct intérieur selon lequel Dieu opère dans le cœur de l'homme (aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur) ; soit enfin des deux manières à la fois. Toutes ces choses sont accordées à l'homme par la miséricorde divine... (Cf. de V. XVIII, 3 : IV. 582).

Rom. VIII, 6. PS. (Sur Rom. VIII, 30. Et ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés). L'Apôtre pose tout d'abord la vocation quand il dit ceux *qu'il a prédestinés il les a aussi appelés*. La prédestination ne peut être vaine et ce par quoi elle commence de s'accomplir c'est la vocation de l'homme, laquelle est double : l'une est extérieure et s'effectue par la parole du prédicateur... L'autre vocation est intérieure, et elle n'est rien autre qu'un certain *instinct de l'entendement* par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu à assentir aux réalités de la foi ou de la vertu (quidam *mentis instinctus*, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis) : *Qui a fait lever de l'Orient celui dont la justice rencontre les pas ?* (Isaïe XI.1. 2). Et cette vocation est nécessaire car notre cœur ne se convertirait pas à Dieu si Dieu lui-même ne nous attirait à lui : *nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* (Jo. VI. 44). *Tournez-vous vers vous Seigneur et alors nous nous convertirons* (Thr. V, 21). Il faut même ajouter que cette vocation est efficace chez les prédestinés parce qu'ils lui accordent leur assentiment. *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi* (Jo. VI, 45). Aussi l'Apôtre pose-t-il en second lieu la justification en disant Ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés... à savoir en infusant la grâce.

(325) Jo. XV. 5, P 4. « Sed attendendum... » On doit noter que le Christ attire par la parole, par les signes visibles et par les signes invisibles. à savoir en touchant et en excitant les cœurs intérieurement (movendo et instigando interiorius corda). *Le Livre des rois est dans la main de Dieu* (Prov. XXII 2). C'est une œuvre de Dieu que l'instinct intérieur qui conduit à bien agir et ceux-là pèchent qui y résistent, sans quoi Etienne ne serait pas fondé à dire : *Vous, vous résistez toujours au Saint Esprit* (Act. VII 51), et Isaïe : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille (à savoir celle du cœur) et je n'y contredirai pas* (L. 5). Ce que dit le Seigneur : *Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché* (Jo. XV, 24) doit donc s'entendre non seulement des [œuvres] visibles, mais également de l'instinct intérieur et de l'attrait de la doctrine, (sed etiam de interiori instinctu, et attractu doctrinae) : si le Seigneur n'avait pas fait ces choses au milieu d'eux, ils seraient sans péché. Et ainsi apparaît clairement comment ils pourraient être excusés : à savoir si [le Christ] n'avait pas fait d'œuvres miraculeuses.

Jo. VI. 5, P 3m. Scd quia non solum revelatio exterior, vel objectum virtutem attrahendi habet, sed etiam *interior instinctus* impellens et movens ad credendum ; ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interiorius cor hominis ad credendum.

Commentant Jo. VI, 44. (Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire), S. Thomas s'efforce de montrer que cette « traction » du père s'effectue sans violence et il lui suffit de constater que le Père utilise, pour nous attirer vers le Fils, tous les moyens non violents dont usent les hommes pour s'attirer mutuellement : révélation intime, miracles, qui démontrent l'un et l'autre que le Christ est Fils de Dieu ; attrait pour la majesté du Père présent dans le Fils, ou ce qui revient au même délectation dans la Vérité qu'est substantiellement le Fils de Dieu. S. Thomas poursuit : « Cependant ce n'est pas seulement la révélation extérieure ou l'objet qui a la capacité d'attirer, mais également l'instinct intérieur qui intime de croire et qui meut à croire ; aussi le Père attire-t-il au Fils un grand nombre d'hommes par l'instinct de l'opération divine qui, intérieurement, meut le cœur à croire : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire* (Philip. II, 13). (Cf. IV, 369).

2-2. X, i, im. Il n'est pas naturel à l'homme d'avoir la foi, mais il lui est naturel que son entendement [« mens »] ne s'oppose ni à l'instinct intérieur ni à la prédication extérieure de la vérité. Et en ce sens, l'infidélité est contre nature.

L'homme a, de par sa nature spirituelle, une inclination à accueillir toute vérité : miracles d'une part, instinct intérieur d'autre part, permettent à cette inclination de commencer à jouer à l'égard des Vérités transcendantes. Refuser l'un ou l'autre c'est donc rendre impossible le jeu d'une inclination de nature, et par là tomber dans une faute contre nature.

(326) Ce point est déjà indiqué IV, 324. On le trouve encore plus explicitement :

Quod. 2. VI, 3m. *Interior instinctus*, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet :

L'instinct intérieur par lequel le Christ aurait pu se manifester par les miracles extérieurs, relève de la Vérité première qui, intérieurement, illumine et enseigne l'homme.

Ibid. 2m. — Le Christ pouvait montrer sa qualité de législateur non seulement en faisant des miracles visibles, mais également par l'autorité de l'Écriture et par l'instinct intérieur.

Ibid. im. — Parmi les œuvres que le Christ a faites au milieu des hommes, on doit également compter *l'appel intérieur* (vocatio interior) par laquelle il a attiré certains (il a accueilli avec clémence extérieurement Madeleine qu'il avait attirée avec miséricorde intérieurement) ; on doit aussi compter sa doctrine puisque lui-même a dit : *Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils seraient sans péché* (Jo. XV. 22).

(327) L'instinct intérieur dont il vient d'être question n'est rien autre que la grâce actuelle de la théologie moderne. Nous renvoyons à l'excursus VI. Nous y établissons cette équivalence ; nous situons ensuite, d'un point de vue plus psychologique, l'instinct intérieur en regard de la grâce sanctifiante. Nous répondons ainsi à une question amorcée IV, 127.

(328) Quod. 2, VI. Croire est au-dessus du pouvoir naturel de l'homme,... mais l'homme y est tenu dans la mesure où il y est aidé par Dieu. Or Dieu peut aider l'homme de trois façons en vue de l'amener à croire : par appel intérieur (per interiorum vocationem)... par la doctrine et la prédication extérieure... par les miracles extérieurs... Si le Christ n'avait pas fait de miracles visibles, restaient cependant les deux autres manières d'attirer à la foi, en vertu desquelles les hommes eussent été tenus de donner leur assentiment. Si [en effet] les hommes étaient tenus de croire à l'autorité de la loi et des prophètes, ils n'étaient pas moins tenus de ne pas résister à l'appel intérieur (interiori vocationi), comme Isaïe le dit de lui-même L, 5 : *Le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille : je n'y contredis pas, je ne me dérobe pas*, comme il est dit de quelques-uns Act. VII, 51 : *Vous, vous résistez toujours au Saint Esprit*.

L'importance de la motion intérieure est soulignée par S. Thomas, non seulement dans l'accès à la foi, mais dans la foi elle-même. Nous avons d'ailleurs constaté à plusieurs reprises que toute la doctrine de S. Thomas, est organisée en fonction de Dieu ; ce qui est premier, c'est ce qui relie à Dieu plus immédiatement. En voici un nouvel exemple :

1-2 CVI i. Utrum tex nova sit lex scripta. Respondeo dicendum quod « unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum ». ut philosophus dicit Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus con-

<0

sistit. est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus.

La loi nouvelle est-elle une loi écrite ? Il faut répondre que ce qui, en chaque chose, est principal, c'est cela qui en exprime la nature. Or, ce qui est principal dans la loi du nouveau Testament, ce en quoi consiste toute sa vertu, c'est la grâce du Saint Esprit qui est donnée par la foi au Christ. Par suite la loi nouvelle, c'est principalement la grâce du Saint Esprit qui est donnée aux fidèles du Christ... La loi nouvelle comporte cependant certaines prescriptions qui préparent à cette grâce ou qui en règlent l'usage. Aussi la loi nouvelle est elle principalement infuse, secondairement seulement écrite (principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta).

(329) Cela est même habituel, nous l'avons vu. dans le cas du prophète. Le prophète a l'évidence du fait que Dieu l'inspire. IV. 141, 2S0, 281, 494.

(33°) S <5. P 2. Transposition B-C (Exc. I). Dans le schéma B. le deuxième paragraphe se terminait avec la première citation : « ...confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient » (L 40). L'un des théologiens de la Commission demanda qu'on ajoutât à la fin de ce paragraphe : « Ouique [id est Deus] sola mentis illuminatione saepe efficit, ut homines videant esse credendum » (M 53, 1S7 C 14-15).

Cette proposition ne fut pas portée devant le Concile lui-même, et n'a donc pûs valeur dogmatique. Elle montre cependant qu'une certaine tendance était représentée au sein de l'assemblée légiférante du Concile, et peut se réclamer comme nous l'avons vu (IV, 328) de l'autorité de S. Thomas.

(331) «Consentaneum» dit le Concile (L 23 ; N 15, P 2, p. 96). /

(332) Il est fréquent chez ceux qui ne sont guère catholiques que par tradition. Il procède d'ailleurs beaucoup plus d'un manque de vitalité surnaturelle que d'une erreur, et tend par là même à disparaître lorsque la foi reprend sa vigueur. Il peut n'être pas un mal lorsqu'il est seulement l'envers d'une union à Dieu simple et profonde, apportant avec elle une justification parfaitement suffisante de la foi. Les discussions du Concile du Vatican ont dénoncé sous le nom de traditionalisme la négligence coupable de ceux qui s'exposent à perdre la foi par paresse tant intellectuelle que spirituelle.

(333) Cf. N 13, P i, p. So ; II. 323 ; IV, 23S. 259.

3. LV, 5. 3®. Que quelqu'un croit sur signes visibles des choses qu'il ne voit pas ne supprime complètement ni la foi ni son mérite ; tel est le cas de Thomas à qui il fut dit *Parce que tu m'as vu tu as cru* (Jo. XX, 29) : autre ce qu'il a vu. autre ce qu'il a cru ; il a vu les plaies et il a cru Dieu. Cependant celui-là fait preuve d'une foi plus parfaite qui ne requiert pas. pour croire, de semblables secours. C'est pourquoi le Seigneur a repris, en certains, un manque de foi, en disant : *Ne croirez-vous donc pas à moins de voir des miracles et des prodiges ?* (Jo. IV', 48). On en peut conclure que ceux qui sont assez prompts de cœur et d'esprit pour croire à Dieu, même sans voir de signes, sont bienheureux en comparaison de ceux qui ne croient pas à moins d'en voir.

V»

(334) BT. III, i, 4°. Dans la foi par laquelle nous croyons à Dieu il n'y a pas seulement la saisie des choses auxquelles nous accordons notre assentiment, il y a également quelque chose qui nous incline à l'accorder, à savoir une certaine lumière qui est l'habitus de foi divinement infusé dans l'entendement humain : cette lumière fonde l'assentiment mieux (sufficiuntius est ad assensum) que toute démonstration ; car si, de soi, une démonstration ne conclut jamais le faux, nous nous trompons cependant souvent en estimant démonstration ce qui ne l'est pas.

(335) N 29, 3° respectivement.

(336) On sait le rôle fondamental joué par l'objet propre » en ce qui concerne l'inerrance de la connaissance en philosophie traditionnelle.

(337) C'est pourquoi l'autorité de Dieu s'impose sans violence à l'esprit (L 6 : N 15. P i, p. 96).

1. I. 8. i®. Encore que l'argument d'autorité soit le plus faible de tous s'il est fondé sur la raison humaine, il devient le plus efficace de tous s'il est fondé sur la révélation divine.

(338) Le « propre » équivaut à peu près, en philosophie traditionnelle, à ce que le vocabulaire moderne désigne sous le nom de « propriété spécifique ». Il ne fait pas partie de la définition de l'essence. Mais comme il est inséparable de l'essence qu'il qualifie, il peut servir à la distinguer de toute autre essence, et par conséquent à la désigner sans ambiguïté.

(JJ9) N J9. **AI**, p. 200.

(340) Nicod, notamment.

(341) Nous ne pouvons entrer dans le détail de ces délicates questions, Pour que les expressions *que nous* employons aient, même pour le lecteur non initié, un minimum de portée concrète, bornons-nous à quelques indications *très schématiques*. Le schéma inductif le plus général est : « Si. toutes choses égales d'ailleurs, a se produit quand A se produit, tandis que a ne se produit pas quand A ne se produit pas, alors A est cause de a. » L'induction apophatiqu est celle qui construit *sémaniquement* la valeur de la preuve à partir de la constatation négative : a ne se produit pas quand A ne se produit pas ; tandis que l'induction cataphatique effectue cette meme construction à partir de la constatation positive : a se produit quand A se produit.

(342) N 29, A 2, p. 214 ; Cf. N 28, P i, p. 187.

(343) N 28. P 3. p. 190.

(544) N 29, B i, p. 222 ; Cf. N 32, B 2, p. 274.

(345) On sait la perturbation apportée en physique contemporaine par l'impossibilité de maintenir l'étanchéité *absolue* entre l'observation et l'observable.

(546) Nouvelle application de l'adage rappelé plus haut IV, 286.

(347) Cet étiage de la certitude peut également être appelé « certitude probable » comme le fait S. Thomas :

2-2. LXX, 2. On ne doit pas rechercher la certitude d'une manière uniforme en toute matière. En ce qui concerne tes actes humains qui peuvent faire l'objet de jugement et au sujet desquels on requiert témoignage, il est impossible d'avoir une certitude démonstrative parce qu'ils mettent en œuvre des choses contingentes et variables ; aussi suffit-il d'une certitude probable, laquelle atteint la vérité dans la plupart des cas. encore qu'elle s'en écarte en quelques exceptions.

Nous nous sommes déjà expliqués au sujet de la locution « certitude probable » N S, I, q. Le P. liarent en attribue à tort la paternité à Huet le « père du fidéisme » (Dic. VI, 200 ; col. 2S-29).

La crédibilité humaine comporte seulement certitude probable si on en envisage, dans le témoin, les origines objectives ; elle comporte seulement la certitude morale si on considère la contribution nécessairement apportée par l'auditeur à l'interprétation du témoignage. Les deux mots « probable » et « morale » désignent, en fait, la même certitude, mais considérée, dans le premier cas, sous une incidence objective qui permet de faire abstraction des dispositions volontaires ; dans le second cas, comme une disposition du sujet inséparable d'une rectification volontaire.

(34S) Nous avons déjà vu toute l'importance accordée par Newmann au contexte humain vivant et concret dans lequel se développe la crédibilité (IV, 246). Nous aurons occasion de revenir (Ch VIII) avec le même auteur sur l'importance de la vie morale, en ce qui concerne l'acquisition et l'approfondissement de la foi. Nous ne pensons pas qu'on puisse pour autant taxer Newmann de subjectivisme. Il a simplement insisté sur un aspect de la question, d'ailleurs particulièrement important.

(549) Cette rectification parfaite à l'égard de la fin adéquate de l'homme n'est d'ailleurs achevée qu'avec le don de la grâce sanctifiante, mais elle s'effectue par une progression constante.

2-2. VIII, 5. Cette juste évaluation de la fin, ne la possède que celui qui ne fait aucune erreur à l'égard de cette fin ; mais s'attache fortement à elle comme à ce qu'il y a de meilleur. C'est là le fait uniquement de celui qui a la grâce sanctifiante.

(350) N 29, A 2, p. 209.

(351) Propositions condamnées par Innocent XI. 2 mars 1679 (au nombre de soixante cinq) :

iq. Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipsa sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assenssum impellentium. (Dcntz 1169) (Cf. IV. 400; V. 150).

(352) Proposition suivante :

20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem. iDenz 1170).

(353) Nous réservons toujours la question de savoir s'il y a un jugement de crédibilité* distinct du jugement de crédentité précédemment défini comme coïncidant avec le premier acte de foi.

(354) N 15. Ana 6. p* 99 — L 178-185.

(355) Cui quidem testimonio [Ecclesiae] efficax subsidium accedit ex superm*
-virtute (L nI. — N 15. P 7, p. 98).

Testimonium, *subsidium*, *virtus* ne concernent pas disjonctivement intelligence ou volonté, mais tout le sujet humain.

(356) On voudra bien se reporter IV, 110. Texte et traduction de Dcnz 180. a Illu. minatio d et « inspiratio d répondent respectivement à « cogitare n et « eligere b ; le premier est de nature intellectuelle, le second est formellement volontaire en tant qu'il désigne un mouvement de l'appétit vers le bien. (S. Thomas, 1-2. XIII, t).

Cette dichotomie (illuminatio, inspiratio) est reprise par le Concile du Vatican (N 15, P 3. P. 97 — L 53). Au lieu indiqué, elle s'emboîte dans la dichotomie que nous avons déjà rencontrée ; a assentiment de la foi » (intelligence), n consentement à b prédication évangélique* (volonté). (IV, no Canon 7) (L 47, 50, 54, 65).

S. Thomas connaît parfaitement ces distinctions, bien qu'il exprime la première avec une terminologie un peu différente. Notons simplement :

de V. XXV II, 3, 12@ [Dieu] cause la foi dans le croyant en inclinant (inclinando) la volonté et en illuminant (illustrando) l'intelligence par la foi, en sorte que (le croyant] n'éprouve aucune répugnance à l'égard des objets que lui présente le prédicateur ; celui-ci ne joue, vis-à-vis de la foi. que le rôle d'une cause dispositive extérieure.

(357) " P«r inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem n (Denz 17S) Cf. IV, no texte et traduction de tout ce passage du second Concile d'Orange.

(358) a ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. » (Denz 797).

Void le chapitre dont ce passage est extrait :

Le Saint Concile déclare en outre qu'en ce qui concerne les adultes, le commencement de la justification procède, par Jésus-Christ, de la grâce prévenante de Dieu, c'est-à-dire d'un appel de Dieu ne supposant aucun mérite antécédent ; en sorte que ceux qui étaient détournés de Dieu par leurs péchés sont disposés à se convertir en vue de leur propre justification, en accordant leur assentiment et leur coopération à la grâce qui les stimule et qui les aide. Ainsi, lorsque Dieu touche le cœur de l'homme par *Villumination* du Saint Esprit, il n'est pas vrai que l'homme ne fasse rien en recevant cette *inspiration qu'il pourrait rejeter* ; mais il n'est pas vrai non plus que l'homme puisse, de par sa libre volonté et sans la grâce de Dieu, faire, sous le regard de celui-ci. [un pas] vers la justice. Aussi lisons-nous dans les livres sacrés : *Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous* (Zach. I. 3) ce qui nous instruit de notre liberté ; et d'autre part, en répondant : *Tournez-vous vers vous Seigneur, et alors nous nous convertirons* (Thr. V, zj), nous confessons que nous sommes prévenus par la grâce de Dieu (Concile de Trente. Session VI. 13 janvier 1547. Décret sur la justification. Ch 5. Dcnz 797).

La même doctrine a été reprise par Pie VI condamnant le 8 août 1794 les erreurs du synode de Pistole. Le couple *illuminatio inspiratio* est traduit par le couple *illuminatio — gratia interior*, et cette différence est fort intéressante parce qu'elle souligne l'identité de structure.

Propositio... quatenus intendat eam *solam esse proprie gratiam* Jesu Christi, quae creet in corde sanctum amorem ; et non sit etiam proprie gratia Christi ea gratia, qua cor hominis tangitur per illuminationem Spiritus Sancti (Trid. sess, 6, c. 5), nec vera detur interior gratia Christi, *cui resistitur* : — falsa, captiosa, inducens in errorem in secunda propositione Jansenii damnatum ut haereturum. eumque renovans.

La proposition... dans la mesure où elle entend signifier que *seule est proprement grâce* de Jésus Christ cette grâce qui crée dans le cœur un amour saint [qui opère en nous le faire et qui libérant l'homme de la servitude du péché, le constitue fils de Dieu] ; tandis qu'on ne pourrait dire en toute propriété de termes que soit aussi grâce du Christ cette grâce par laquelle le cœur de l'homme est touché par l'illumination du Saint Esprit (Denz 797). tandis qu'il n'existerait pas encore de véritable grâce intérieure du Christ, à laquelle on peut résister : — cette proposition [ainsi entendue] est fausse, captieuse ; elle induit en l'erreur condamnée comme hérétique dans b seconde proposition de Jansnius et [même] renouvelle cette erreur. (Denz 1521).

Deux points sont soulignés par le texte lui-même : d'une part, ce *n'est pas seule-*

ment la grâce jaticii/ia'ite qui est grâce ; il y a une grâce qui la précède et la prépare ^Ci. IV, 10S ; Exc. VI, P 1-2). D'autre part, à cette grâce qui prépare, *on peut résister*; non pas en tant qu'elle est illumination, mais en tant qu'elle est intérieure au coeur, c'est-à-dire en tant qu'elle est inspiration.

Ce refus peut être, à son stade tout à fait initial, amoral. Il correspond à une néantisation qui devient immédiatement : le mal. en ce qu'il a de plus essentiel. Ce refus est un péché contre la foi (Cf. Journet. Nova et Vetera. 1949 pp. 373-374).

(359) Conformément à la définition que nous avons posée de la vertu : habitus ordonné à une fin bonne (IV, 125) ; nous appelons *vertu intellectuelle*, celle qui est vertu, de par sa nature intellectuelle : ainsi la vertu de vérité, qui consiste à dire à autrui ce qui est vrai ; nous appelons *vertu de l'intelligence* un habitus de l'intelligence qui n'est ordonné à une fin bonne qu'en raison d'une motion de nature intellectuelle. La foi des démons (Ch. V, N 53) qui ne comporte aucune motion volontaire est une vertu intellectuelle *naturelle* ; la foi surnaturelle du chrétien baptisé est une vertu de l'intelligence, plutôt qu'une vertu intellectuelle, parce qu'elle n'atteint sa propre fin qui est la Vérité divine que sous l'emprise actuelle de la volonté ; on dit même généralement que seule la foi vive a raison de vertu parce que précisément elle seule atteint adéquatement la fin à laquelle la foi est ordonnée par nature : corrélativement c'est seulement dans la foi vive que la motion volontaire atteint son statut normal.

S. Thomas se montre fort exigeant sur ce fait que toute disposition vertueuse est nécessairement d'inspiration volontaire :

3 S, D 23, O 2, A 3, Sol 3. La vertu réalise l'extremum de la puissance dans l'acte; mais il ne suffit pas à la raison de vertu que cet extremum soit réalisé quant à l'objet, il doit encore l'être quant à la manière d'agir : en sorte que l'acte soit bon, non seulement parce que ce qui est fait est bon, mais encore parce que ce qui est fait est bien fait... Or la qualité de l'opération intellectuelle ne résulte pas de celle de la volonté [qui l'inspire], mais de l'efficacité de l'intelligence pour contempler son objet soit en lui-même soit en le résolvant en ce qui peut être contemplé en soi-même. Or l'acte de foi fait rendre à l'intelligence le maximum [dont elle est capable] en ce qui concerne l'objet, puisqu'il lui fait accorder assentiment à la vérité première ; mais l'acte de foi ne réalise pas le maximum *quant au mode propre de l'intelligence* ; celle-ci en effet n'est pas douée par la foi d'une puissance telle qu'elle puisse considérer l'objet cru en lui-même ou bien le ramener à ce qu'elle peut considérer. *La foi n'est donc pas une vertu intellectuelle.*

3 S, D 23, Q 2, A 4, Sol i. Encore que la foi soit bonne en raison de son objet, elle n'est point parfaite parce que [sa manière de l'atteindre] est déficiente, (déficit modus)

1-2. LVL 3. Le sujet d'un habitus, supposé que cet habitus soit absolument parlant une vertu, ne peut être que la volonté ou bien une puissance en tant qu'elle est mue par la volonté ; car c'est la volonté qui meut à leurs actes toutes les puissances qui, de quelque manière que ce soit, sont rationnelles... L'intelligence peut donc être sujet d'une vertu proprement dite en tant qu'elle a ordre à la volonté (secundum quod habet ordinem ad voluntatem). Or c'est bien de cette manière que l'intelligence spéculative ou la raison est le sujet de la foi : c'est en effet sous l'emprise de la volonté que l'intelligence est mue à donner son assentiment aux vérités de foi. puisque nul ne croit s'il ne veut croire. (S. Augustin In Jo. Tract. 25).

(360) V, 139.

(361) V, 144.

'(362) N 52, p. 525.

(363) P. 208. Syllogisme I. Cf. Exc. VII

(364) Gardeil op. cit. IV, 168.

(365) N 31. B, p. 241.

(366) V, 145.

(367) N 30. Et, notamment : IV, 310-316.

(368) N 15, P 2, p. 96 ; L 26.

(369) Jo. VI, 5. P 3. [Sur le verset Jo. VI, 44. Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire] [Ce verset soulève une question]. Nous venons en effet au Christ en croyant, ainsi qu'il a été expliqué plus haut : venir au Christ c'est croire en lui ; or nul ne peut croire s'il ne le veut. D'autre part, le mot *tractio* évoque l'idée d'une certaine violence, en sorte que celui qui vient vers le Christ est contraint. Il faut répondre que ce qui est dit ici de la « traction » du Père n'entraîne aucune coaction. puisque quiconque attire ne fait pas nécessairement violence. Il existe, d'homme

à homme, bien des manières d'attirer sans faire violence, et ce sont celles-là que le Père met à profit pour attirer vers le Fils. On peut en effet attirer quelqu'un en le persuadant par la raison, et ainsi le Père attire les hommes vers le Fils en leur démontrant qu'il est son Fils : soit par la révélation interne : *Tu es bienheureux Simon Piètrn parce que Cf ne sont pas la chair et le sang qui te l'ont révélé* (savoir que le Christ est Fils du Dieu vivant), *mais mon Père* Matt. XVI, 17 ; soit par l'accomplissement des miracles, dont [le Christ] tient le pouvoir de son Père : *Les oeuvres que mon Père m'a données à accomplir, les œuvres mêmes que je fais rendent témoignage de moi.* Jo. V, 36 — On peut également attirer en excitant la convoitise : *Elle le séduit à force de paroles, elle l'entraîne par les paroles de ses lèvres* Prov. VII, 21. Et c'est de cette manière que sont attirés vers le Père tous ceux qui viennent à Jésus à cause de l'autorité de la majesté paternelle. Celui en effet qui croit au Christ parce que le Christ est Fils de Dieu, celui-là le Père l'attire au Fils, ou plus exactement la majesté paternelle l'attire au Fils ; Arius qui ne croyait pas que le Christ fût véritablement Fils de Dieu ni qu'il fût engendré de la substance du Père n'était pas attiré de cette manière ; Photius qui estimait que le Christ était seulement homme n'était pas non plus attiré de cette manière. Ainsi (ceux qui croient que le Christ est Fils de Dieu) sont attirés par le Père, alléchés (allecti) par sa majesté ; mais ils sont également attirés par la merveilleuse jouissance et par l'amour de la vérité qui est le Fils de Dieu lui-même. Si en effet, comme le dit S. Augustin, chacun est attiré par sa propre volupté, combien plus fortement l'homme doit-il être attiré vers le Christ s'il fait sa délectation de la vérité, de la béatitude, de la justice, de la vie éternelle, puisque tout cela c'est le Christ. Si donc nous sommes attirés par le Christ, nous le sommes par l'amour de la vérité, selon qu'il est écrit : *Délecte-toi dans le Seigneur et alors il t'accordera les désirs de ton cœur.* Ps. XXXV I, 4. C'est également ce qui fait dire à l'épouse : *Tire moi : et alors, conduits par l'odeur de tes parfums, nous courrons après toi* Cant. I, 3. Cependant, ce n'est pas seulement la révélation extérieure ou l'objet qui a la capacité d'attirer, mais également l'instinct intérieur qui infime de croire et qui meut à croire (sed etiam interior instinctus impellens et movens ad *at-*dendum) ; aussi le Père attire-t-il au Fils un grand nombre d'hommes : par l'instinct de l'opération divine qui, intérieurement, incline le cœur à croire . *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.* Philip. II, 13 ; *Je les retirerai des chaînes d'Adam pour les liens de l'amour.* Osée II. 4 . *Le cœur des rois est dans la main du Seigneur et le Seigneur l'incline selon qu'il le veut* Prov. XXI, 1.

(370) N 30, P 2, p. 234. Et, notamment : IV, 327-328 ; IV, 294-295.

(371) Ch VI. Conjonction de l'objectivation et de l'intériorité. Cf. IV, 220.

(372) V, 23.

(373) N 29, A 2, p. 206.

(374) *Schéma B.* Si quis dixerit *fidelibus catholicis* haud secus atque iis qui ad veram fidem nondum pervenerunt *licitum esse* fidem quam sub magisterio Ecclesiae susceperunt ut dubiam habere, assensu animi suspenso donec scientificam credibilitat--inquisitionem absolverint, anathema sit. (M 53, 167 C 3-8).

Schéma C. Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, *ita ut fideles catholici licite possint* fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, ascensu suspenso in dubium vocare donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, anathema sit. (M 51. 3S A 3-9) (1. 178).

(J7a) *Schéma D'D.* Comme C, sauf la transposition des mots mis (par nous) en italique en :

n ita ut catholici justam causam habere possint η (M 51, 435 D 2-9) (L 178; N 15» Ana 6, p. 99).

(376) *Schéma B.* « ...neque fieri potest ut fideles catholici ullam unquam justam habeant rationem fidem mutandi aut in dubium vocandi η (M 53, 167 /V 17-19).

(377) Dupanloup demanda (31 mars 1870), qu'au mot « licite » du schéma C fût substituée la formule a veram et justam causam habere possint n, pour les deux raisons suivantes ;

1. Il convient que le canon reprenne la formule employée dans le chapitre correspondant. (Cf. IV. 376).

2. Toujours et dans tous les cas il sera vrai qu'on ne peut avoir, objectivement une juste cause de douter (Semper et in omnibus casibus verum erit, justam objective **causam dubitandi non haberi** posse.)

Mgr Dupanloup demanda également la suppression du « scientificam » (M v, j3t A 1-10) (IV, 374).

La CommijstoH accepta l'amendement quant à « justa causa », le reste étant rejeté (M 53, JiQ A «<» Cc A11* ,e rapporteur exposa au Concile en disant que, « le sens du mot rcrarn est déjà contenu dans le mot *justam η* (M 51, 334 C 16-17).

(37S) Le schéma A était suivi de notes destinées à préciser la portée de ses chapitres en même temps que l'intention du rédacteur. La note 20 montre tout à fait clairement que le Concile a voulu ne pas entrer dans la question que nous signalons. Après avoir rappelé la proposition XV du Syllabus (l'homme est libre d'embrasser et ac professer la religion que, conduit par la lumière de la raison, il estimera vraie. Denz 1715), qui condamne une erreur d'Hermès, la note poursuit :

«Ni de l'exposé de la doctrine ni de la condamnation de l'erreur [opposée] tels qu'ils se trouvent dans le schéma [A], on ne saurait rien conclure contre [cette doctrine] universellement admise, à savoir que les fidèles catholiques eux-mêmes peuvent tomber dans des erreurs insurmontables pour eux, et partant non coupables en ce qui concerne l'objet matériel de la foi : en sorte qu'ils estimeront révélé un point qui n'est ni révélé ni vrai, ou qu'inversement ils tiendront comme n'étant ni révélé ni vrai ce qui, en réalité, est révélé et proposé par l'Eglise d'une manière suffi-sante. Bien plus, l'exposé ne touche même pas la question plus subtile de savoir si, accidentellement, des erreurs peuvent être parfois présentées à des ignorants sous le couvert des motifs de crédibilité qui leur sont appropriés et qui servent à leur pro-poser les vérités de foi, en sorte que leur conscience irréductiblement faussée le< oblige à croire comme étant révélé quelque chose de faux, encore que cet aeenti-ment ne puisse jamais être un acte de foi divine et surnaturelle. Lugo et beaucoup d'autres répondent à cette question affirmativement ; Suarez, suivi par plusieurs, négativement. Cette controverse théologique est d'une toute autre nature et n'a rien de commun avec l'erreur dont il s'agit dans le schéma. Enfin ni l'exposé ni la condam-nation ne touche cc point que quelques anciens théologiens n'hésitent pas à admettre, à savoir qu'accidentellement et dans des circonstances particulières, un catholique peu instruit peut être induit en erreur si irrémédiablement qu'il embrassera une secte hétérodoxe sans péché formel contre la foi ; en pareille hypothèse, il ne perdrait pas la foi, et ne deviendrait hérétique que matériellement, non pas formellement. On ne saurait discuter de ces choses sans péril si on ne les explique avec grand soin ; mais elles sont on ne peut plus étrangères à l'hérésie qu'il est proposé au Concile l'examiner. » (M 50, 95 B 16-D 13).

(379) « Quo circa minime par est conditio... » (L 123 ; N° 15. P 7).

(3S0) N 15, P 7, p. 98 ; L 126-128.

(3X1) 2-2. II, 6, 2ra. Cf. IV, 116, 284, 497.

(382) C'est la foi elle-même qui, pour le croyant, joue normalement le rôle de cette suppléance. Car c'est par la foi que Γ c esprit de l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui est conforme à la vraie foi et pas à autre chose. ».(Cf. IV, 91).

(383) Notons que l'obligation de conserver, *en ne cessant pas de l'accueillir*, la grâce qui rend la crédibilité efficace, n'équivaut pas nécessairement à conserver des motifs de crédibilité insuffisants, voire erronés. C'est le second point seulement que k Concile a entendu ne pas définir.

(384) Il s'agit en quelque sorte d'une évidence en intention seconde, Le mot évi-dence qualifie une relation : celle que soutient aver la foi la démarche de crédibilité prise dans son ensemble ; il ne désigne pas une qualité intrinsèque de la preuve de crédibilité considérée en elle-même.

C3S5) Ces mots ont été définis p. 155» p. 158. Nous entendons ici que tout élément intelligible devient, du fait même qu'il est appréhendé immédiatement, évident : ainsi différentes propositions d'une même démonstration. Mais cela n'entraîne pas que l'ensemble construit avec ces différents éléments soit évident : il peut être d'une complexité telle qu'il soit inévident pour toute intelligence humaine, et pour autant objectivement inévident.

(386) Ces cas se distinguent en attribuant une qualification épistémologique, par dichotomies successives, à la démarche de crédibilité, ou à toute autre démarche d ail-leurs. Nous mettons en regard la disposition subjective qui, dans le cas de la créd*-bilité, correspond à chaque qualification possible :

Evidence	Démonstration		Foi des démons
Non évidence	Non démonstration	Preuve	Foi théologale
		Absence de preuve	Accès A la" foi
			Refus de l'accès
			A la foi.

S'il y a évidence, il y a, a fortiori, démonstration et preuve. Et, dans chacun de ces cas il y a, du côté du sujet, certitude : du moins en ce qui concerne la démarche de crédibilité ; dans d'autres cas la preuve peut, selon le domaine dans lequel elle joue et suivant aux dispositions du sujet, ne produire en celui-ci qu'un état inférieur à la certitude.

(387) Il faut au contraire tenir que la crédibilité divine est premièrement une propriété de l'objet de la foi divine. Le discernement rationnel de la crédibilité (preuve, démonstration) est, du point de vue de la conversion, le plus important ; mais il est en droit et en valeur, postérieur à l'essence de la crédibilité. C'est la raison pour laquelle l'apologétique ne peut être faite que par un croyant, plus précisément par un théologien (Cf. Exc. VII).

(388) La certitude d'un principe est, subjectivement, accrue par l'évidence de ses conséquences. (Cf. Ch. VII).

(389) Cf. p. 249 ; IV, 359-361.

(390) 2-a. IV, 2. Oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus. (Cf. V. 149).

(391) Cf. II, 52. Jésus et la Samaritaine. Sur quoi S. Thomas remarque : 2-2. II. 10 f. Tout ceci (rôle de la raison dans la foi) est signifié en S. Jean à l'endroit où les Samaritains ont dit à la femme qui figure la raison humaine « Désormais ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons ».

Jo. IV, i. P. 10. La femme est comparée à l'« église des Gentils non encore justifiée, et retenue dans l'idolâtrie, mais cependant appelée à être justifiée »¹.

Jo. IV, 5, P. 2. Donne une interprétation plus étendue (Cf. IV, 755) qui rejoint le symbolisme de 2-2. II, 10.

(392) C'est cette transposition que l'un des membres de la *Commission* aurait souhaité voir plus nettement marquée dans le texte conciliaire lors de la transposition B-C (Exc. I).

N. IS. P. 3. 54. ° —qui donne à tous suavité pour accorder assentiment (« consentement » fut substitué dans la transposition D'D) et croire à la vérité m.

Formule proposée « ...qui stimule l'esprit à donner son assentiment et à croire... »^{*} (h qui ad assentiendum allicit et credendum n). (M. 53, 187 D. 9-10).

Dans le même sens. à l'expression N. 15, P. 2 ; L. 25 : a Dieu a voulu joindre à l'aide intérieure du Saint Esprit... n

correspondait dans le schéma B : « Deus cum interna spiritus Sancti motione... »^{*} on a proposé d'ajouter « illuminatione » avant u motione » (M. 53. 187 D. fi-12).

(303) C. E. G. 30. Intelligendum est quod fides nostra non habet auctoritatem neque ab Angelis, neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione Patris per Filium et Spiritum Sanctum. (Id. 3. LV, 5).

<394> Jo. 3. P. i. Nec ipsa verba prophetarum Judaei per se credere et intelligere poterant nisi eis divino auxilio ostenderentur.

(395) « ab eo (Deo) revelata verba esse credimus..., propter auctoritatem ipsius Dei revelantis... » (L. 6 : N. 15, P. 1, p. 96).

(306) L'expression de la transposition B-C (Exc. I), l'évêque de Baltimore demanda à la *Commission* que l'expression e externis signis n (L. 155 : N. 15, Ana. 3) fût remplacée par « certis argumentis » (M. 53. 189 C. 18-19). Cette proposition ne fut pas retenue. Et il est bien vrai que le signe implique toujours, de par sa fonction, et donc de par sa structure, extériorité : même lorsqu'il est donné au dedans, il demeure distinct du signifié qui, lui et lui seul, pénètre l'intime de l'intelligence.

(397) Nous reviendrons au Ch. VI sur la désignation des dons du Saint Esprit comme « instincts ou motions du Saint Esprit » (τ-ι. LXVIII. 2 et 2m, 3^{re}).

(398) Jo. IV, 5, P. 2. a Sed propter veritatem ipsam tantum » (Cf. IV, 755).

(399) Ibid. Recta quidem est fides cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur (Cf. IV, 755).

(400) 1. L'assentiment de foi ne peut avoir lieu sans les motifs de crédibilité. Cependant, ce qui mesure l'assentiment, soit en tant qu'il est intimé par la volonté.

soit en tant que. formellement il est accordé par l'intelligence, ce n'est pas [l'intensité] de la connaissance des motifs de crédibilité lesquels commandent seulement l'applicabilité de la révélation et constituent une condition antécédente à la foi ; mais c'est l'autorité du Dieu révélant, qui est le motif formel de la foi. C'est parce que cette fermeté surnaturelle de la foi repose sur l'élévation par la grâce de l'intelligence et de la volonté que les deux thèses (IV, 351 et IV. 352) sont erronées et condamnées (M 50, 94 D i — 95 A 10 : Adnotatio 19 f.) (Cf. V, 150) (Cf. IV, 664).

Cette autonomie de la certitude de foi avait déjà été affirmée par le Concile provincial de Cologne ; le même Concile avait cependant insisté sur la valeur de la crédibilité rationnelle en des termes un peu catégoriques, non repris par le Concile du Vatican (lequel évidemment fait loi) :

j. La foi est tellement en harmonie avec la raison que celle-ci induit à celle-là et en jalonne la voie. Nous ne croyons que parce que nous voyons par la raison qu'il faut croire à Dieu et qu'il a parlé. « En sorte que la raison connaît clairement et ouvertement, par arguments très fermes et splendides que Dieu est auteur de la foi (chrétienne)... qu'il convient de lui offrir tout l'hommage de la foi, attendu qu'elle tient pour certain que tout ce que la foi propose aux hommes dans l'ordre du croire et de l'agir a été livré par Dieu » (Pie IX, 9 nov. 1846). Ces arguments, par lesquels on montre que Dieu a parlé et qu'on appelle arguments de crédibilité, sont si nombreux, si variés, si adaptés à la condition des hommes, à leur âge, à leur tempérament, à leur culture que l'enfant lui-même qui reçoit de ses parents l'enseignement de la foi peut puiser ce qui lui suffit.

(Nous ne coupons que pour la commodité des références.)

3. La fermeté de la foi ne dépend pas de ces arguments qui n'en sont que la condition préalable ; elle se fonde sur l'autorité de Dieu d'abord connue et ensuite crue r cependant elle requiert que l'on connaisse par la raison que Dieu a parlé, et aucun doute ne saurait être émis sur ce point avec prudence (IV, 97-98). Il n'est d'ailleurs pas négligeable que cette certitude reçoive accroissement de la grâce par laquelle Dieu aide l'âme, et même d'un parti-pris de la volonté (ex imperio voluntatis) (IV, 351) (Concile provincial de Cologne, irc Partie, Titre I, Ch. 5. M 48, 80 A 4-B 10).

(401) N 26, P 5, p. 172 ; N 27, P 2, p. 178.

(402) Nous entendons bien parler ici de l'ultime jugement pratique de crédibilité r non des étapes intermédiaires qui, par le cheminement successif du jugement et de l'élection qui en est le corollaire, convergent vers la décision pratique. Il peut y avoir un nombre indéfini de jugement « spéculatifs », il n'y a qu'un seul jugement pratique, achevant tout le processus.

(403) C'est la proposition q, p. 208.

(404) Nous employons le mot passage faute d'un terme meilleur ; il n'y a qu'uo seul jugement mais on peut passer de l'un de ses aspects à l'autre.

(405) Disons même qu'elle la rend contradictoire puisqu'un même sujet ne peut, simultanément et sous le même rapport, subir deux actuations différentes. C'est l'argument traditionnel mis en oeuvre par S. Thomas (IV, 85) : deux contraires ne peuvent simultanément coexister dans le même sujet. Quand nous parlons d'incompatibilité nous entendons bien celle du *jugement* de crédibilité avec le *jugement* de crédentité : parce qu'il y a alors opposition *d'acte* à *acte* et de là vient la contradiction. Tandis qu'une opposition de cette nature n'existe plus entre la crédibilité prise en général et le jugement de crédentité.

(406) A la manière d'un segment auquel son dernier point n'appartient pas (Cf. IV* 85).

(407) C'est-à-dire un jugement concret concernant l'individu lui-même, tenant compte de toutes les circonstances qui sont normalement de nature à modifier l'application d'un jugement universel. L'hypothèse d'une crédibilité qui n'aboutit pas est juste l'opposé de la justification parfaite ; on peut donc réintroduire ici explicitement l'extension temporelle qui se trouvait en quelque sorte condensée dans l'unique instant de la justification idéale.

(40S) 2 S. D 28, Q i, A 4. 4''. Si quelqu'un, né parmi les barbares, fait ce qu'il lui est possible de faire (quod in se est faciat), Dieu lui révélera ce qui est nécessaire au salut, soit en l'inspirant, soit en lui envoyant un docteur. (Idem : 3 S, D 25, Q 2, A i. Sol i, 1» ; de V. XIV, H, 1») (Cf. IV, 533).

Nous voyons à nouveau ici l'importance accordée par S. Thomas à l'inspiration

- intérieure procédant *immédiatement* de Dieu (nous voulons dire sans l'intermédiaire d'un habitus) dans toute la préparation a la foi (Cf. IV, 325, 326, 397).
- On pourra consulter sur cette question la forte étude de M. Maritain. La dialectique immanente du premier acte de liberté. Nova et Vetera 1945. pp. 218-235.
- (409) Au sens classique du mot. Le monstre est un être qui présente, par rapport à la nature qui est sienne, un désordre si grave qu'il se trouve en marge de la finalité.
- (410) Nous parions ici d'une anomalie de structure qui peut affecter la crédibilité : aussi bien lorsque la démarche rationnelle qui en fait partie est en elle-même parfaite que lorsque cette démarche est, objectivement, insuffisante.
- (411) Au sens précis que nous avons donné à ce mot IV, 85.
- (412) Ce serait un nouveau cas d'application de l'adage « Talis unusquisque est talis finis videtur ei η (IV, aSô).
- Les motifs qui correspondent à nos préférences ont pour nous une valeur probative plus grande (c'est, en partie, le mécanisme de justification de la foi : de V. XIV, 1, P ! f.) ; et cela est parfaitement légitime si ces préférences, devenues spontanées, n'ont été d'abord consenties qu'après réflexion (Ch. V. N 43, P 3 b, p. 423).
- certitude concerne formellement mais non pas exclusivement l'intelligence' (I, 7). Il est donc normal que son accroissement intègre simultanément le jeu de l'intelligence et de la volonté, sauf bien sûr le cas dans lequel elle dérive de l'évidence, puisque cette dernière ne concerne, au sens propre, que l'intelligence seule.
- (413) Nous renvoyons à l'Excursus VII
- (414) Nous avons exprimé ce jugement p. 208 et p. 217 en disant ; la proposition q, conclusion du raisonnement, est vraie.
- (415) IIIc est le sens B des pp. 171-172. Nous avons déjà mentionné cette distinction en S. Thomas : l'objet de foi peut être envisagé « in communi » ou n in speciali n IV, 100.
- (416) Nous avons vu que le sens B (p. ryx) comporte une nuance objective et une nuance subjective. La première correspond à la crédibilité dont elle est l'aboutissant idéal : la crédibilité ne la découvrant que par signes et preuves extérieurs. La seconde est. du moins à l'origine de la foi, le jugement de crédentité. Mais il y a entre ces deux nuances du sens B la même relation qu'entre les deux jugements de crédibilité et de crédentité. Une seconde incidence de la véracité divine majore le caractère subjectif, conformément à la définition du vrai *formel*.
- (417 Et ceci à deux degrés, comme on l'a vu p. 24τ : i) on établit en effet qu'il est impossible que Dieu trompe, et non pas directement qu'il ne trompe pas ; 2) l'induction qui prouve « il est impossible que Dieu trompe » est elle-même établie par voie négative.
- (418) Et ceci distingue suffisamment la foi de la crédentité.
- (419) N 37, P a, p. 178 ; IV, 93.
- (42η) Nous avons d'ailleurs insisté sur ce point au livre de l'Ecriture II, 00-04 Cf. IV, 62-67 : l'objet de la foi. ce n'est pas un concept exprimant la vérité divine mais la Vérité première elle-même, la « chose », l'existant.
- (421) B T. I, 2. [Nous ne pouvons connaître Dieu que par ses effets] (Cf. de M. XIV, 8, 3m) et ideo non possumus in statu %iae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est... quamvis ad cognoscendum quid est [mens humana) non pertingat, sed an est solum (Id. I, 2, 1α. 2K ; I. 4. to™).
- Nous pouvons actuellement connaître de Dieu seulement qu'il existe non son essence.
- B T. VI. j. 2°, Dieu est au-dessus de l'intelligence de l'homme voyageur, quant à la connaissance du u quid est n. mais non quant à la connaissance de l'existence; tandis que les bienheureux connaissent également le « quid est » puisqu'ils voient l'essence divine (Cf. BT. VI, 3, 4).
- C. G. I. 14 montre qu'en ce qui concerne l'essence divine, l'investigation doit suivre une voie négative : le module de preuve étant l'immutabilité : *Dieu n'est pas un homme, pour changer* (c'est-à-dire mentir). (Num. 23, 19). *Je suis le Seigneur, et je ne change pas* (Mal. 3. 5). *En qui il n'y a ombre de vicissitude* (Jac. r, 17).
- C. G. I. 12. [Objection] : On montre par voie rationnelle qu'en Dieu l'essence, c'est-à-dire ce qui répond à la question *qu'est-ce que telle chose*, est identique à l'être savoir ce qui répond à la question *cette chose existe-t-elle*. Or il est impossible de parvenir à savoir par voie rationnelle ce qu'est Dieu, il paraît donc également impossible de démontrer par la raison que Dieu existe. [Réponse :] Quand on dit qu'en Dieu l'existence et l'être s'identifient, on parle de l'être selon lequel Dieu subsiste en

lui-même, et nous ignorons cet être de Dieu tout comme son essence ; mais on n'entend pas *Vêtre* qui signifie la composition de [tout objet d'intelligence]. (1. III, 4, 2-précise : *être* qui signifie la composition de la proposition que nous formons en joignant le prédicat au sujet). *Dieu existe* tombe sous la démonstration en ce sens que par raisons démonstratives notre intelligence est induite à former au sujet de Dieu la proposition précédente, par laquelle elle exprime que Dieu existe.

i. III, 4, 2m. Nous savons que la proposition que nous formons au sujet de Dieu ■ Dieu est » est vraie, et cela nous le savons à partir des effets [dont Dieu est la cause] (Cf. de P. VII, a, rm).

i. II, 2, 2“. Quand on démontre la cause par l'effet, il est inévitable d'utiliser l'effet au lieu et place de la définition de la cause ; et cela se produit surtout en ce qui concerne Dieu. En effet, pour démontrer que quelque chose existe, il faut partir de ce que signifie le nom de la chose [c'est-à-dire de sa description], non de son essence, puisque la question de la nature d'une chose ne peut être soulevée que lorsque celle de son existence a été résolue. Or les noms de Dieu'lui sont attribués à partir des effets [dont il est la cause] ; et c'est ainsi que, démontrant par ces effets, que Dieu existe, nous pouvons partir de ce que signifie ce nom *Dieu* (Cf. 1, I, 7, i“). (B.T. VI, j : une connaissance minimum, [requis], du *quid est* est assurée par voie négative).

On voit à quel point l'inférence qui conduit à l'existence de Dieu est liée aux effets créés, et combien il est en fait délicat de dégager le terme de cette inférence dans toute sa pureté. C'est pourquoi la révélation de l'existence de Dieu est en fait si nécessaire (IV, 179) et c'est pourquoi les cas sont rares dans lesquels une connaissance suffisamment adéquate rend inutile et même impossible (IV, 36, 40, 42) la foi en cette vérité essentielle (Cf. IV, 57).

Rappelons à ce propos que la foi tend vers la réalité et non vers une définition de la réalité IV, 62-67, 544 ; c'est-à-dire que le croyant appréhende directement, sans autre intermédiaire qu'un pur *intelligible*, la réalité transcendante dont le non croyant risque fort de demeurer séparé par les intermédiaires *objectifs* qui devaient lui servir à en établir l'existence.

(422) Nous n'employons ce mot que provisoirement ; nous verrons qu'il s'agit de concepts « ouverts » en analysant la foi, non plus dans son rapport avec la crédibilité, niais en elle-même.

(423) On pourra objecter que le même objet ne peut être à la fois vu (c'est-à-dire démontré) et cru (IV, 36). Celui qui est capable de prouver l'existence de Dieu rationnellement peut-il donc croire cette même existence dans le moment où il fait un acte de foi en la Trinité ? Il faut répondre affirmativement. D'une part en effet, l'existence de Dieu est le « principal de tous les articles » (c'est-à-dire qu'il joue, dans l'objet de foi, le rôle de « principe » IV, 57) ; d'autre part la définition de la foi par le « non visum » — définition qui seule la pose incompatible avec la science — n'en exprime pas adéquatement toute la nature. Nous, avons déjà noté avec S. Thomas (IV, 4η) que la foi comporte, comme connaissance, un aspect positif selon lequel, loin d'exclure la science, elle en participe l'excellence. Ce caractère positif est bien établi du fait que « les principes de foi ont une valeur probante aux yeux des fidèles au même titre qur les principes naturellement évidents en ont une aux yeux de tout le monde » (2-2. L 5, 2m). De plus, dans le cas que nous envisageons, il n'y a pas d'acte explicite spécifié par la proposition « Dieu existe ».

(424) 2-2. IV, 8. [Du point de vue de la cause] la foi est plus certaine que les trois vertus naturelles susdites [sagesse, science, intelligence], car elle seule s'appuie sur la vérité divine, mais elles trois sur la raison humaine.

(425) 2-2. I. 2. Il est propre à l'intelligence humaine de connaître la vérité par composition et par division. Voilà pourquoi, des choses simples en soi, l'intelligence humaine les connaît suivant une certaine complexité, de même qu'à l'inverse l'intelligence divine connaît d'une manière incomplexe des choses qui, en soi, sont corn plexes (Cf. C. G. I, 36).

de V. XIV, 8, 5®. Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei objectum ; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis ; et sic, per hoc quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem priman tendit ut in objectum ; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

La vérité divine qui est simple en elle-même est l'objet de la foi ; mais notre intelligence s'en saisit conformément au mode qui lui est propre, c'est-à-dire par voie de

composition ; et par le fait même que notre intelligence donne son assentiment à la composition ainsi faite et estimée vraie, elle tend à la Vérité première comme à "non objet ; en sorte que l'objet de la foi est (en lui-même] la vérité première, bien qu'il soit (saisi en des formules] complexes.

de V. XIV, 8, *ia* : "Quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est ; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur, sicut in objectum, est de simplici veritate.

foi vise du complexe, quant à ce qui (de son objet] est en nous ; cependant elle vise la vérité simple quant à ce à quoi la foi nous conduit comme à l'objet (Cf. IV, 63K (436) N 29, B 2 b, p. 227 ; N 3 r C 3, p. 259 sv.

(427) On peut encore dire qu'en se rapprochant de la foi, la crédibilité tend à en épouser la structure : c'est-à-dire à trouver son principe en Dieu même, ce qui lui apporte nécessairement un degré nouveau d'unité.

(428) pp. 228-229.

(429) Il y a relative identité entre l'ordre des causes finales et celui des causes formelles (Exc. III, P 2) : l'évidente propre au premier rejaillit sur le second.

(430) Nous touchons ici à l'importante et délicate question de la conversion et de la justification. Nous allons y revenir dans un instant

(431) Nous avons donné plus haut les indications touchant leurs condamnations : fidéisme IV, 96-9S ; 300-309 ; rationalisme IV, 103-104. Ajoutons par manière de récapitulation que l'intention explicite du Concile du Vatican était bien, comme le déclara le Cardinal Franzelin (Exc. I. A'), de condamner l'une et l'autre doctrine, et d'une manière plus précise :

Condamnation du semi-rationalisme M 50, 323 D 19, 327 B 4, C 6 ; et nécessité des motifs de crédibilité M 50, 327 B 6.

(432) On peut chercher à éluder cette difficulté en faisant valoir que le *même* sujet après avoir procédé à la certification rationnelle de crédibilité donne *ensuite* son adhésion à la parole de Dieu. Mais il n'y a là qu'un subterfuge facile : cette continuité fondée en la personne n'assure pas *formellement* et *actuellement* l'équilibre de la foi comme acte humain prudent. Il reste à expliquer *ex propriis* comment la permanence au moins implicite du jugement de crédibilité découle de l'identité de la personne.

(433) L'évidence que Dieu révèle n'est pas, il est vrai, la communion à la Parole révélante : le cas des démons le montre bien (p. 515). Mais on ne peut arguer de ce cas pour montrer que la gratuité de la foi serait compatible avec une crédibilité *fermée*. Car les démons ont refusé Dieu (V, 359). Mais, en qui n'a pas refusé Dieu, l'évidence que Dieu révèle sans la grâce de la foi constituerait une incohérence. Dieu serait contraint : *en Sagesse il est vrai et pas en justice* ; mais c'est trop encore ; la gratuité du don de la foi ne serait pas suffisamment sauvegardée.

(434) Cf. concernant sa condamnation IV, 97, 98, 110, 244. L-e semi-fidéisme consiste donc à dire qu'en *droit* la *certitude* de crédibilité n'est pas exigible avant la foi, et qu'il suffit d'une *probabilité*. La vérité est qu'en *droit* la certitude est exigible, encore qu'en fait des suppléances jouent pour tous ceux qui sont dans l'impossibilité de parvenir à cette certitude. IV, 116, 281, 284, 311-317.

(435) C'est le jugement de crédibilité qui cause le jugement de crédentité, mais non sans subir de la part de celui-ci une préformation qui l'oriente et une attraction qui le fait aboutir. N 32, C, pp. 286-290.

(436) Entretien de Jésus avec Nicodème : Jo. III. Naître de nouveau (3), renaître de l'eau et de l'Esprit (4), il faut que vous naissiez de nouveau (7), ce qui est né de l'Esprit est esprit (7), quiconque est né de l'esprit (8). L'idée de naissance permet d'opposer soit par elles-mêmes soit par leurs propriétés la naissance naturelle et la naissance à partir de Dieu. (Jo. I, 13 ; I Jo. II, 29 ; III, 9 ; IV', 7 ; V, 1) ; la grande merveille c'est que nous puissions devenir enfants de Dieu I Jo. III, i- La notion de vie est d'un usage courant : celui qui croit au Fils a la vie éternelle (III, 36). car le Père ayant la vie en lui-même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (V, 26) ; Jésus est le pain de vie (VI, 35) et la vie éternelle requiert, tout comme l'autre, qu'on mange et qu'on boive (VI, 53). Nous avons déjà mentionné les locutions : enfant, progéniture, fils II, 203. Nous étions fils de colère (Eph. II, 3) nous sommes maintenant fils de lumière (Eph. V, 8) ; et ce sont les fils qui ont l'Esprit du Père et qui en usent (Rm. VI, 14-17 ; Gal. IV, 6). S. Paul enfante dans le Christ et endure une seconde fois les douleurs de l'enfantement (Gal. IV, 19). Ceux qui ont la grâce

forment un seul corps (1 Cor. XII. 7), ils sont un comme un corps, c'est-à-dire par la vie (V, 426).

(437) Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance de cette notion dans la théologie de la vie surnaturelle N 36, P 3, p. 338. Cf. pp. 360, 374 ; Exc. III. P 1, 6.

Nous avons déjà vu (Exc. Vf, P 7) que l'Eglise a insisté sur le caractère stable et intime de la vie surnaturelle. Stabilité dans la vie ; voilà ce qui fait de la notion de nature et de la notion d'habitus (IV, 135 P 1) des instruments privilégiés au service de la théologie de la grâce.

(438) Guyénot. Finalité en biologie. Revue de théologie et de philosophie (Lausanne) ; janvier-mars 1936. La question est classique mais toujours ouverte. Nous renvoyons aux ouvrages de MM. Cuénot et Guyénot (Driesch également).

(439) Les scolastiques ont repris en les systématisant les données aristotéliennes La disposition ultime est du même ordre que la forme (de V. VIII¹t 3. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis) ; elle est donc produite par la forme et concomitante à son apparition (2 S, D 5, Q 2, A 1 ; 4 S, D 17, O 1, A 5, Sol 3). Il s'agit bien de la disposition *ultime*, car les dispositions antécédentes ne sont pas du même ordre que la forme elle-même, au moins dans le cas de la grâce ; lorsque la préparation à la réception de celle-ci s'échelonne dans le temps, les actes surnaturels antécédents à la justification agissent à la manière des gouttes d'eau qui creusent une pierre : leur action n'est pas homogène, mais un certain nombre de gouttes ayant modifié la pierre qualitativement, la goutte qui les suit achève leur action et. en même temps, enlève un fragment. Cet exemple montre bien que lorsque la justification ne s'accomplit pas en un seul instant, c'est l'instant ultime qui récapitule tout le processus antécédent (Cf. IV, 125, P 4).

L'exemple de la goutte a été emprunté par les scolastiques à Aristote (Physiques VIII, 3 ; 253 b 16-23) ; ce phénomène confirme, quant à l'ordre matériel, et au niveau de l'expérience sensible commune, une conclusion que nous avons établie dans le domaine spéculatif en ce qui concerne la certitude (N 28, P 3). On ne peut parler de plus ou moins que si on a d'abord précisé le domaine à l'intérieur duquel il joue : il y a une spécificité qui relève de la qualité et qui est antécédente à la variation en extension. Dans l'exemple indiqué, il y a du plus ou moins dans le processus de préparation si on le considère comme homogène ; mais on ne doit pas englober dans ce plus ou moins le processus de fragmentation qui est hétérogène au premier. L'observation d'Aristote relève d'une expérience assez grossière, mais elle est très significative et très riche en ce qui concerne l'organisation des notions. L'hypothèse quantitative a homogénisé » et ramène tous les échanges à un plus ou moins quantitatif discontinu ; mais, si telle est la loi de variation de l'énergie, cela n'empêche nullement que les manifestations de l'énergie soit *qualitativement* différenciée selon des types irréductibles. Dès là qu'on n'évince pas la qualité, la remarque d'Aristote conserve toute sa portée épistémologique.

(440) On peut il est vrai amorcer une explication sans sortir du sujet de la génération, en laissant de côté sa cause, La voici : un mouvement de génération est toujours doublé d'un mouvement de corruption (Deux mutations en un seul mouvement, explique S. Thomas, notamment de V. XXVIII, 1, P ij ; la forme et la disposition ultime à la forme sont les termes respectifs de ces deux mouvements, et sont, comme eux, réellement « concomitants » (2 S, D 5, Q 2, A i, P 2. Cum enim generatio sit terminus alterationis. oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem) ; la disposition ultime n'est rien autre que l'état idéal du sujet dont la précédente forme est éliminée par le mouvement de corruption et qui *doit* recevoir une nouvelle forme terme du mouvement de génération. En vertu de quoi la disposition ultime jouit de trois propriétés fondamentales : elle est logiquement antécédente à la forme nouvelle (IV, 12\$, P 4), puisque l'infusion de celle-ci suppose l'élimination de la forme antérieure, or cette élimination exprime négativement le terme du mouvement de corruption que la disposition ultime signifie positivement ; en second lieu la disposition ultime met le sujet en un état qui requiert *nécessairement* (S. Thomas, *ibid.*) la forme nouvelle, par cela seul qu'un sujet ne peut demeurer sans forme ; enfin la corruption n'étant, ontologiquement, que l'envers de la génération, bien qu'elle lui soit logiquement antécédente, il en va de même des termes de ces deux mouvements, c'est-à-dire que la disposition ultime est, ontologiquement, dépendante de la forme qu'elle accompagne. On peut également décrire les mêmes choses en utilisant le cadre temporel.

L'instant de la génération soutient avec la durée qui le précède et avec celle qui le suit deux relations différentes : tout comme la durée antérieure est condition nécessaire de l'instant qui la borne postérieurement, la disposition ultime, *terme* (IV, 85) du mouvement de corruption, est condition nécessaire de l'infusion de la forme et de même que l'instant est principe de la durée postérieure, la forme infusée est fondamentalement stable de réalité ; le sens du temps signifie enfin que la disposition ultime tend vers la forme et, du point de vue de la finalité, dépend d'elle.

(441) 1-2. CXIII, S, 2®. Dispositio subjecti praecedit susceptionem formae naturae ordine ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

(442) Aristote s'en gardait bien. La définition du mouvement qui est, après lui, demeurée classique, ne retient en fait que le premier chapitre du 3. livre des physiques. Aristote ajoute cependant (Ch. 3) que le mouvement est acte du moteur dans le mobile ; en sorte qu'il n'y a qu'une seule *energeia* en une double *entelekheia* (202 a 13-21), laquelle se trouve suffisamment distinguée entre le mobile et le moteur par le rapport de puissance à acte (202 b 8-ro). Ainsi conçue, la théorie du mouvement peut utilement servir à l'étude de la justification ; elle n'y a été rendue partiellement impropre que par l'aporie toute dialectique, un peu trop développée par la scolastique : *n* le mouvement est-il dans le mobile ou dans le moteur ? »

(443) Vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et auxilium, homo a peccato retrahitur. (Exc. VI. texte A, p. 253).

L'auxilium, qui équivaut ici à l'instinct intérieur mentionné par le même texte un peu plus haut, est une motion élevant concommitante à l'infusion de la grâce : l'homme utilise cette motion pour se détourner du péché par des actes de foi, de crainte, d'espérance. d'amour (IV, 75) ; ces actes peuvent être antérieurs à la justification, mais même lorsqu'ils sont concomitants, ils peuvent être considérés comme s'en distinguant formellement en tant qu'ils viennent de l'homme : il est donc légitime de leur faire correspondre un secours spécial. En un mot, aux deux effets créés distincts : retrait du péché, participation nouvelle à la vie divine ; on associe respectivement : secours de Dieu, infusion de la grâce.

(444) C'est-à-dire de cette motion que l'on associe à l'effet créé du second type : découverte explicite de Dieu comme fin. L'in/usio est en un certain sens l'ultime motion élevant puisque c'est elle qui, définitivement, élève l'homme à l'ordre surnaturel ; en ce sens, elle achève et couronne tout l'ensemble des grâces actuelles ou motions élevantes qui y ont acheminé.

(445) *Consecutio* de la grâce et habitus de la grâce se répondent comme le dynamique au statique. La consecutio, c'est substantiellement l'habitus, mais en tant que celui-ci est produit par Dieu dans l'homme. Nous disons intervention divine du troisième type parce qu'il lui correspond un effet créé qui est du troisième type : maintenir l'homme dans l'ordre surnaturel, lui en assurer la substantielle participation

(446) Dans lequel prédomine le mode d'intimité. Exc VI, P 10.

(447) N 30, P 3, p. 237.

(448) Quod. 2. VI, 3®. Interiori instinctus pertinet ad virtutem primae veritatis quae interius hominem illuminat et docet (Exc. VI. texte G, p. 255).

(449) Il sera bon de récapituler les différents éléments relatifs au processus justifiant, et à son incidence intellectuelle : la crédibilité-crédentité.

	<i>Acte de justification</i>	<i>Incidence volontaire</i>	<i>Incidence intellectuelle</i>
a Prévenance de Dieu	Instinct intérieur (motion élevant)	Inspiration. Evi- dence du cœur, persuasion (N 25)	Illumination. Infé- rence rationnelle, crédibilité ; convic- tion (N 25)
b Mise en relation de l'homme à Dieu	Infusion de la grâce (élévation à l'ordre surnaturel)	Crainte, confian- ce. crainte filia- le (IV. 76)	Foi. foi en la mise- ricorde (Actes seule- ment) (IV. 76)

	<i>/Icte de justification</i>	<i>Incidence volontaire</i>	<i>Incidence intellectuelle</i>
< Contribution de l'homme	Acte du libre ar- bitre (engageant tout le sujet)	Acceptation libre de l'inspiration (IV, 258)	Accueil, normalement spontané, de l'illumi- nation. Jugement de crédibilité-crédentité
b Nouvelle rela- tion de l'homme à Dieu, et nou- vel étal de l'homme	Consecutio de la grâce (possession stable de la grâce)	Charité. Consen- tement à l'amour	Lumière de la foi. Assentiment. Cré- dentité

La clé de l'explication est la suivante : à quelque point de vue que l'on se place, (acte de justification en lui-même, ou bien l'une ou l'autre de ses incidences), la contribution de l'homme (c) s'insère entre les deux modalités qu'on peut disjunctuer dans l'action divine : en tant qu'elle procède de Dieu (b), en tant qu'elle est le fondement d'un effet permanent (d). Cette action en tant qu'elle procède de Dieu (b) peut elle-même être envisagée ; soit dans son entité originelle, et alors on lui attribue ses déterminations proprement surnaturelles (b) ; soit en tant qu'elle s'adresse au sujet humain et on insiste alors sur les conditions psychologiques de son ajustement au sujet (a). L'action de Dieu est faite pour conduire à Dieu (b), mais elle prévient l'homme au plus intime de lui-même et conformément Λ sa nature (a). En droit, abcd sont concomitants ; en fait, bed le sont toujours, mais (a) peut être disjoint et ne pas aboutir (Exc. VI, A) ; (a) est effectivement disjoint lorsque la justification comporte une extension temporelle (IV, 78). Alors l'instinct intérieur, l'illumination et l'inspiration jouent avant l'acte dans lequel ils s'achèveront : et il y a des jugements *spéculatifs* de crédibilité, prévenus eux aussi par l'illumination du Saint Esprit ; mais tout ceci n'est que l'amorce de la crédibilité et n'a pas, d'autre part, à être concilié avec un habitus encore inexistant. Il suffit, pour ce qui concerne cet aspect plus psychologique de la préparation à la foi, de poser comme nous l'avons fait un secours divin distinct du concours naturel aussi bien que de l'infusion de la grâce. On voudra bien se reporter Exc. VI, P 7.

Rappelons enfin qu'au point de vue des désignations prédicamentales, (a) et (b) sont du type relation, (d) du type habitus qualité ; (c) est acte et ne paraît guère réductible à une autre catégorie.

(450) N 28, Pi, p. 1S7 ; N 29 A 2, p. 206.

(451) Ch. IV, Section C.

(452) Ce cas est un peu semblable à celui de l'existence de Dieu. On a vu (IV, 421, et notamment 1. II, 2, 2m) que s'il est impossible de connaître l'essence divine, on peut montrer Λ partir des effets créés qui servent à définir le mot *Dieu* que la proposition *Dieu existe* est vraie. Les effets servent premièrement à désigner la cause, deuxièmement à en montrer l'existence. La relation crédibilité crédentité telle que nous sommes capables de l'appréhender, c'est-à-dire comme postérieure à ses deux termes disjonctivement définis, désigne et montre l'existence de cette même relation telle qu'elle est instaurée en Sagesse divine dans l'acte d'infusion de la foi : les termes en sont vraiment relatifs l'un à l'autre parce que premièrement relatifs à leur commune cause transcendante.

(453) PP. 184, 206 sv. — IV, 120, 123, 358 ; II, 40 bis ; V, 158 ; Exc. IV.

Nous traiterons au Ch VI de la liberté de la foi en elle-même.

Nous n'avons pas eu besoin jusqu'à présent de distinguer entre vouloir de nature et libre arbitre. Nous devons maintenant introduire cette distinction. Elle répond, dans l'ordre du bien, à la distinction entre intelligence et raison dans l'ordre du vrai (Cf. IV, 128). Tout de même qu'un mouvement et le repos qui l'achève relèvent d'une même puissance, bien qu'ils en diversifient les fonctions ; la volonté qui appréhende la fin et le libre arbitre qui porte sur les moyens proportionnés à la fin, ne constituent qu'une seule puissance, bien qu'ils la diversifient formellement. Ainsi l'explique

S. Thomas (I. LXXXIII, 4).

IV

<454) C'est à quoi répondent les deux séries d'erreurs condamnées IV, 120 et IV, 121-123, 358.

V

(455) C'est ce qu'affirment le Concile de Trente IV. 121, 358 et le Concile du Vatican IV, 123 à la suite de l'Evangile II, 4° bis.

(456) **Elle l'est d'autant plus que**, le sujet n'ayant pas encore la grâce sanctifiant ne peut être, par lui-même, rectifié à l'égard de sa fin ultime : Cf. IV, 34g. Nous retrouverons ce point N 43, P 5.

(457) ^0U5 <vons vu (pp. 20ô. 222 ; IV', 212, 241) qu'il est possible que des arguments en soi nécessaires ne produisent pas nécessairement la foi : nous croyons rendre compte de cette apparente anomalie par les remarques que nous présentons dans le texte.

(458) N 16, P 2. p. too: Denz 1796. Cf. II, 395.

(459) 1. I., 2-8. Cf. Ch. VIL

(460) Ce sens actif est conservé dans l'expression «tradition des instruments'» (porrectioni).

C'est parce que cette nuance originelle est tombée en désuétude qu'on ajout-souvent à ce mot une épithète compensatrice : tradition vivante. Prise dans son principe une tradition est toujours vivante en ce sens que, selon une exigence propre à toute vie, elle appelle expression et communication de soi même. La tradition-conservation est seulement un corollaire qui. malheureusement trop souvent, devient un obstacle à ce qu'il devait perpétuer.

(461) Cf. II, 73-75.

(462) Cf. II. 289.

(463) Jo. I. 18 ; VI, 46 ; VIII, 38, Cf. II, 287.

(464) Luc X, 22. Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, et qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler (Cf. Matt. XI, 28).

(465) Marc I. 14. Après que Jean eut été mis en prison, Jésus vint en Galilée, prêchant l'Evangile du royaume de Dieu.

Matt. IV. 17. Dès lors Jésus commença à prêcher en disant « Repentez-vous car le royaume des cieux est proche ».

(466) Matt. IX, 35. Et Jésus parcourait toutes les villes et les bourgades, enseignant dans les synagogues, prêchant l'Evangile du royaume de Dieu et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple.

(467) Marc I, 39. Et il alla, prêchant dans leurs synagogues, dans toute la Galilée et chassant les démons.

(46S) Marc I, 38. Et il leur dit : ‹ Allons ailleurs, dans les bourgs voisins, afin que j'y prêche aussi ; car c'est pour cela que je suis sorti n [sorti du Père?]

Luc IV, 43. Mais il leur dit : et Il faut que j'annonce aussi aux autres villes la bonne nouvelle du règne de Dieu, car je suis envoyé pour cela n (Cf. Luc IV, 18 sv.)

(469) C'est certainement l'une des raisons de l'étonnante diversité des paraboles. Luc XV rapporte successivement la brebis égarée, la drachme perdue, l'enfant prodigue. Jésus passe de l'une à l'autre sans transition. C'est qu'il a probablement sous les yeux, dans l'auditoire humble et mêlé auquel il s'adresse, des bergers attachés à leurs troupeaux, un peu plus loin un groupe de vieilles femmes qui ne sont peut être pas pures de toute avarice, des pères et des mères enfin, à qui l'expérience de la vie a probablement douloureusement appris que l'affection remonte rarement vers scs sources. Jésus n'a qu'une idée : la miséricorde divine ; mais il la réinvente, c'est-à-dire qu'il la retrouve avec ceux qui l'entourent, autant de fois qu'il est utile ; il ie sert de tout : déceptions, fautes même, sont autant de blessures par lesquelles s'infiltrera le sens de l'amour paternel de Dieu pour ses enfants.

(470) Jo. VII, 37. Or le dernier jour, le plus solennel de la fête, Jésus se tenait debout et il s'écria (rfcrakjrn lfgdn) : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne vers moi Pt qu'il boive n.

(471) Matt. V', 1-12.

(472) Matt. XVI, 16.

(473) П, »37.

j-i. I. 7, 4“. L'ultime consommation de la grâce s'est faite par le Christ : aussi le temps du Christ est-il appelé u le temps de la plénitude » (Gal. IV, 4). A cause cela ceux qui ont été plus près du Christ, soit avant comme Jean Baptiste, soit après comme les Apôtres, ont connu plus pleinement les mystères de la foi... (Cf. V, 39).

1 S. D 15. Q 5, A 2 ; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post In-carnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus.

La venue du Christ a ôté 1 obstacle de la damnation. Ce qui a rendu le genre humain

plus prêt à la perception de la grâce qu'il ne l'était auparavant : à cause du paiement..... de la dette et de la victoire sur le démon ; mais également à cause de la doctrine du Christ par laquelle les réalités divines nous sont connues avec plus de clarté. Aussi, à considérer les choses en général, la mission invisible des divines Personnes a été plus intense après l'incarnation qu'avant : puisque, tous, nous avons reçu de sa plénitude. Cependant il est vrai que la mission a été plus intense encore, selon l'efficacité, pour certains personnages de l'Ancien Testament : ils ont reçu de la plénitude du Christ, en tant qu'ils ont été sauvés par leur foi dans le Médiateur.

1 S, I) 15» Q 5. 27X. Nanti \ eteris Testamenti dupliciter possunt considerari : vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in Novo Testamento, et multis plus et multis minus ; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in Novo Testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.

Les Saints de l'Ancien Testament peuvent être considérés à deux points de vue. D'abord quant à leur grâce personnelle et en ce sens ils ont, de par leur foi dans le Médiateur, reçu la grâce au même titre que les saints du nouveau Testament. En second lieu du point de vue de l'état qui convenait à la nature à ce moment : en ce sens ils demeuraient sous le coup de la sentence divine, la dette du péché originel n'étant pas encore soldée ; il y avait donc en eux empêchement à ce que la mission invisible des divines Personnes se réalisât avec la plénitude qu'elle devait revêtir pour les saints du nouveau Testament : même pas par introduction dans la gloire, étrangère à toute perfection tenant à la nature.

(474) Act. IV, n. Ce Jésus est la pierre rejetée par vous de l'édifice et qui est devenue la pierre d'angle.

(475) 2-2. II, 6. La révélation divine est manifestée selon un certain ordre : elle atteint les moins doués ou les moins instruits par ceux qui le sont davantage ainsi par exemple, elle parvient aux hommes par les Anges et aux Anges inférieurs par les Anges supérieurs. (Denys. In coel. Hier. IV, 7)... [Un ordre semblable se retrouve entre les hommes] et c'est pourquoi ceux qui occupent un rang plus élevé et auxquels il revient d'instruire les autres, doivent avoir plus pleinement connaissance des articles de foi et sont par là même tenus de croire plus explicitement.

Le Christ est principe et terme («Auteur et Consommateur» Heb. XII, 2) de cette hiérarchie.

Le Christ voit ; les Apôtres croient, mais d'une foi qui répond en quelque sorte à cette vision. Ils constituent avec lui le premier chaînon, par-fait en un sens (pp. 80-85), dont l'impulsion sera ressentie, au cours des temps, tout au long de la chaîne du témoignage. Les textes de l'Ecriture (cités IV, 478) constituent un fondement ferme pour l'opinion traditionnelle: «les apôtres ont eu le privilège d'embrasser dans une vue de foi claire et distincte tout ce que l'Eglise devrait apprendre ultérieurement, par le progrès du dogme » (Journet. L'Eglise du Verbe Incarné. Paris, Desclée, p. 145). Cette totalité de la vérité où l'Esprit guidait les apôtres s'entend de tout ce qui est de nécessité de salut non de tous les événements contingents (1-2. CVI, 4, 2^o). Quand au mode, cette connaissance n'a pas consisté en une explication conceptuelle. Elle relevait d'une illumination spéciale. La révélation s'achève dans les apôtres (IV, 483), c'est-à-dire qu'ils sont les derniers bénéficiaires de droit de l'inspiration prophétique qui, au travers d'eux, va se muer en conservation vivante. Plus profondément assimilés à Dieu que les croyants de tous les temps (la Ste Vierge exceptée), les apôtres ont pu voir d'une manière simple ce que nous ne voyons que dans le complexe (IV, 425, 719, 741 ; Exc VIII).

(476) S. Paul est de leur nombre, encore qu'il se dise « le moindre de tous » (I Cor. XV. 9). L'authenticité de son titre d'apôtre tient à ce qu'il a vu le Seigneur, et puisque le Christ lui est apparu à lui aussi » (I Cor. XV, 8).

(477) Jésus essaie de vaincre la vive répugnance que les Juifs ont à recevoir son enseignement sur le pain de vie en leur faisant remarquer qu'il accomplit précisément et qui a été annoncé par les prophètes .

Jo. VI. 45. Il est écrit dans les prophètes : Et ils seront tous enseignés par Dieu (Isaïe LIV, 13).

(478) Jo. XVI, 13. Mais quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière (Cf. Introduction ; note 6).

rtf
f/

O
12
II
4'

On ne saurait atténuer la portée de l'expression «toute la vérité» S. Paul, rapportant sa vision, dit avoir entendu « des paroles indicibles dont il n'est pas permis à l'homme de parler » (II Cor. XII, 4). L'impossibilité dont il parle ne doit pas s'entendre dans l'ordre moral, mais en fonction de l'ordre de nature. Le langage humain est impropre à exprimer cette vision. Vision que S. Paul lui-même tient pour une révélation : a Vous pouvez, en vous y [à la révélation des mystères du Christ] reportant, vous former une idée de l'intelligence que j'ai du mystère du Christ. Aux âges précédents ce mystère n'a pas été manifesté aux mortels en la manière qu'il l'a été maintenant, dans l'Esprit, à ses saints apôtres et prophètes. » (Eph. III, 4-5).

Impossibilité d'exprimer ne signifie pas impossibilité de connaissance explicite. Le mot explicite a un sens analogique, suivant à la lumière naturellement ou surnaturellement départie à l'esprit. On doit donc tenir que les apôtres ont eu du dépôt révélé dans son ensemble une connaissance explicite encore qu'extra conceptuelle.

(479) I Cor. VII, 10. Quant aux gens mariés, voici ce que je leur commande, ou plutôt ce que le Seigneur lui-même leur commande.

I Cor. VU, 25. Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de commandement du Seigneur. Je donne mon sentiment comme quelqu'un à qui le Seigneur a fait cette miséricorde d'être fidèle.

L. Ccrfaux remarque, semblablement (quoique se plaçant dans une toute autre perspective), qu'on doit distinguer ce que Dieu dit à Moïse et ce que Moïse dit de lui même (Ephemerides theologicae lovanienses. 1949, pp. 569-570).

(480) I Cor. II, 7. Toutefois nous parlons d'une sagesse de Dieu mystérieuse, de celle qui est cachée.

(481) I Cor. II, 9-10 mais, (comme il est écrit), « de ces choses qu'œil n'a vues et qu'oreille n'a entendues»» [Isaïe LXIV, 4), et qui n'ont pas monté au cœur de l'homme, «que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment» [Isaïe LXV, 17]. A nous en effet Dieu l'a révélée par l'Esprit, car l'Esprit scrute toutes choses meme les profondeur* de Dieu.

(482) Jo. XV, 27 « [l'Esprit rendra témoignage de moi] ; et vous mêmes vous êtes des témoins, puisque vous êtes avec moi dès l'origine. » (Cf. II, 308).

(483) Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.

La révélation objet de la foi catholique n'est pas achevée avec les Apôtres (Erreurs modernistes condamnées par Pie X. Décret Lamentabili. 3 juillet 1907. Denz 2021).

(484) Marc XVI, 15-16. Et il leur dit : « Allez par tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. »

Luc IX. 2. Ayant convoqué les Douze, il leur attribua puissance et autorité sur tous les démons, et (leur donna pouvoir] de guérir les maladies, et il les envoya prêcher le règne de Dieu et opérer des guérisons.

(485) Act XV. 28.

(486) II Tim. III, 16-17. Toute Ecriture inspirée de Dieu est utile aussi pour convaincre, corriger, former à la justice en vue de rendre l'homme de Dieu parfait et prêt pour toute bonne œuvre.

Cette inspiration est le fondement de l'inerrance des livres saints : elle est explicitement affirmée par S. Paul comme nous venons de le voir, et par le Concile du Vatican (N 14. P 3. Denz 1787). Certains exégètes avaient voulu restreindre l'inerrance à ce qui concerne la foi et les mœurs ; Léon XIII a rappelé qu'elle s'étend à tout ce que contient le texte sacré (Encyclique Providentissimus Deus, 30 Nov. 1893. Denz 1950-1951) ; mais on devra tenir compte, dans l'interprétation de celui-ci, de la théorie des genres littéraires, due au P. Lagrange, et définitivement sanctionnée par S. S. Pic XII, dans l'Encyclique «Divino Afflante» (Traduction Bonne Presse, N 35-39- et notamment 38). Nous recommandons vivement la lecture de ce dernier document. facilement accessible, qui expose avec autant de maîtrise que de paternelle sollicitude le rôle que doit jouer l'Ecriture dans une vie chrétienne.

(487) Newmann a insisté sur le caractère vivant de la conservation du dépôt. Il distingue à cet effet la « tradition épiscopale » et la « tradition prophétique » qui correspondent sensiblement aux deux sens signalés ci-dessus pour le mot tradition. La tradition active, celle que Newmann appelle prophétique, et qui n'est autre que l'initiative par laquelle Dieu nous livre en termes humains sa propre vérité, cette tradition là est achevée avec le dernier des Apôtres ; mais achevée comme un ri-

rant parvenu à l'âge adulte est achevé : il n'acquiert plus ni d'organe nouveau ni de dimension nouvelle, mais il continue à s'adapter, à assimiler, en un mot à vivre. C'est l'Esprit qui, conformément à la promesse du Christ, inspire cette vie de la tradition par l'illumination des âmes croyantes, cependant qu'il la règle par les interventions du Magistère. Quand on parle d'un maximum atteint avec le Christ, on ne doit pas l'entendre comme un niveau dont on ne peut que déchoir. Le Christ possédait *actuellement* selon sa science humaine, la plénitude de la vérité divine ; cette plénitude n'a pu passer qu'à l'état implicite dans le dépôt formulé, mais *elle y est*. Le passage de l'implicite à l'explicite auquel nous assistons est en quelque sorte la réplique du passage de l'explicite à l'implicite qui a nécessairement accompagné la première tradition divine à laquelle les formules humaines offrirent un instrument trop pauvre. Il est d'ailleurs bien remarquable que le Christ n'ait pas laissé de doctrine écrite. S. Thomas (3^e XLII, 4) en donne trois raisons : c'est un procédé plus excellent d'imprimer une doctrine dans le cœur des auditeurs que de la coucher sur parchemin, et « l'Ecriture demeure ordonnée comme à sa fin, à ce résultat » ; l'excellence de la doctrine du Christ la rendait informulable, et si elle avait été écrite par lui, nous n'aurions pas été inclinés à chercher au-delà des mots le sens caché qui est aussi le plus réel ; enfin il était conforme à l'économie de la temporalité que, tout comme nous sommes séparés du Christ par des générations intermédiaires, ainsi également nous fussions instruits de sa doctrine « selon l'ordre de ces intermédiaires » — La tradition telle qu'elle est réalisée dans l'Eglise restituée à l'Ecriture la richesse de la Parole vivante : la source est toujours égale, la source scellée » commise à la garde de l'Eglise, mais le contenu explicite est sans cesse renouvelé pour chaque génération et pour chaque croyant.

(488) Act. IV, 20. Pour nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu.

Le célèbre « non possumus » exprime d'une manière complète l'exigence de communicabilité propre à la vérité ; mais cette exigence engendre d'abord le verbe intérieur, et par lui seulement, la parole extérieure.

(489) 3 S, D 25. Q i, A I, Sol 1. S. Thomas rappelle que le mot article signifie *indivision*, en sorte que les conclusions d'une science peuvent être appelées articles parce qu'elles sont les éléments indivisibles dont le corps de doctrine est construit ; article équivaut ici à *définiion*, ce mot étant pris avec la valeur forte qu'il a dans la problématique aristotélicienne : on sait qu'il y marque le terme de la science. S. Thomas ajoute ensuite :

a La foi ne recherche pas [la vérité], mais elle reçoit ses objets sur le témoignage de Dieu. Aussi appelle-t-on article de foi ce qui, dans la foi, présente une particulière difficulté et ne dépend pas d'autre chose ». (Id. 2-2. I. 6).

Ainsi les articles sont à la foi ce que les définitions sont à la science.

Ce schéma du développement de la foi, et de son corrélat objectif, le dogme, est calqué sur celui de la vie intellectuelle naturelle. Ce parallélisme a été mis à profit systématiquement : A. Gardeil. Le donné révélé et la théologie. Paris (le Cerf). On en trouvera une lucide esquisse dans : R. Bernard. S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La Foi. tome I. p. 385 sv.

(490) D'une manière évidemment inégale ; mais on ne peut dire, à ce point de vue strictement personnel, que ceux qui ont été plus près du Christ temporellement aient toujours reçu de lui davantage.

(491) 2-2. II. 7. C'est pourquoi il a fallu que ce mystère de l'incarnation du Christ en quelque manière ait été cru à toute époque chez tous les humains. Cette foi cependant a revêtu des modalités très diverses suivant la diversité même du temps et des personnes.

(492) Marin Sola O. P. L'évolution homogène du dogme catholique. Fribourg 1924.

Nous ne pouvons entrer dans les discussions qu'a soulevé cet ouvrage. L'auteur s'attache à donner des critères a priori qui permettent d'attribuer à une conclusion théologique la note qui lui convient. Rappelons, en regard, le principe d'interprétation prôné par Newmann « ...on devrait logiquement interpréter l'état primitif d'un énoncé doctrinal et la preuve de chaque doctrine respectivement à l'aide de la doctrine elle-même qui a été fixée en dernier lieu » (Newmann. Histoire du développement de la doctrine chrétienne. Traduction Gondou, Paris 1848, p. 161) (La traduction a été faite sur la seconde édition, postérieure à la conversion de Newmann ; la première édition ne contenait pas le passage que nous citons). La raison donnée par

Neumann n'est pas seulement la référence au .Magistère ou la fécondité concrète de la vérité, mais principalement la cohérence d'ensemble de la vérité révélée. Chacun de ses articles bénéficie, par solidarité inductive, des éclaircissements apportés au sujet de tous les autres. Nous avons vu que le .Magistère a recommandé ces mêmes principes d'interprétation II, 395.

(493) 2-2. I, 7, 3». En ce qui concerne la manifestation de la foi, Dieu est comme U cause active, parce qu'il a de toute éternité une science parfaite ; l'homme est comme une matière recevant l'influx du Dieu agent. En sorte qu'il était tout à fait normal (en raison du parallélisme avec ce qui se passe dans le cas des générations naturelles) que la connaissance de foi procédât, parmi les hommes, de l'imparfait au parfait.

(494) 3 S, D 25, O 2, Ai, Sol 4. Les fidèles moins instruits doivent avoir foi implicitement dans la foi de ceux qui sont chargés de les instruire non pas en tant que ces derniers sont hommes, mais en tant qu'ils sont participants de Dieu, (soit par la science de l'Ecriture, soit par la révélation). (Cf. IV, 547 c).

S. Thomas précise ailleurs (IV, 141, 280) que le prophète est instruit par Dieu, à la fois par la révélation et par l'instinct prophétique. Le prophète a donc la foi (qui correspond à la révélation). L'instinct prophétique ne donne pas, de soi, une connaissance plus parfaite des réalités de la foi, bien qu'il puisse le faire sur tel ou tel point particulier. Mais cet instinct donne au prophète la certitude, voire l'évidence du fait de la révélation. La foi, qui adhère à ce qui est révélé, est donc fondée sur la foi des prophètes. Mais la foi l'emporte en valeur sur la connaissance prophétique comme sur toute autre connaissance, car c'est seulement par la foi qu'on peut saisir la réalité révélée elle-même, et non pas seulement le fait de la révélation (V, 190).

(495) Matt. XVI, iS. Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.

Luc XXII 31-32. Simon. Simon, void que Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ; et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères.

Jo. XXI, 15-17. Triple profession de Pierre et triple invitation de Jésus, u Pais mes agneaux », a Sois le pasteur de mes brebis », « Pais mes brebis ».

L'interprétation de ce passage a été fixée par le Concile du Vatican : « C'est à Simon Pierre et à lui seul que Jésus a conféré, après sa résurrection, la juridiction de pasteur suprême et [la charge] du gouvernement de tout le troupeau, disant « Pais mes agneaux » n Pais mes brebis ». (Denz 1S22).

(Contre toute tendance à interpréter ce texte dans le sens d'un primat de juridiction accordé à tous les Apôtres, soit dans leur ensemble soit individuellement, en même temps qu'A Pierre).

(496) 2-2. L 9, 3°. La profession de foi qui est transmise dans le symbole, est pour ainsi dire transmise par la personne de toute l'Eglise unie par la [même] foi.

(497) Ce rôle préventif de l'instinct intérieur est expressément mentionné par S. Thomas :

de V. XIV, n, 2°. (In contrarium) Celui qui ne croit pas explicitement tous les articles peut éviter toutes les erreurs : parce que l'habitus de foi l'incline à retarder son consentement à ce qui est contraire aux articles qu'il ne connaît qu'implicitement : lorsqu'une telle chose lui sera proposée, il la tiendra pour insolite, suspecte, et différera son assentiment jusqu'à ce qu'il ait été instruit par celui à qui il revient de lever le doute en matière de foi (Cf. IV, 91, 92).

S. Thomas revient très fréquemment sur ce point qu'il estime fort important. C'est vraiment en regard de la Vérité première que le croyant se situe, et elle peut, A elle seule, tout suppléer.

de V. XIV. 10, 10= ; 3 S, D 24, A 3, Sol 2, 3@ ; 3 S, D 25. Q 2. A 1, Sol 2. 3“ ; 3 S, D 25, Q 2. A i. Sol 4, 3@.

Et S. Thomas n'ignore pas non plus que cet instinct consiste en un attrait positif pour la Vérité divine. (IV, 324. 326, 397 ; VI).

(49S) ...fidei doctrina... proposita est... tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infaillibiliter declaranda. (Denz 1800 : N ib, P 6).

Nous enseignons et nous définissons comme étant divinement révélé que le Pontife romain parlant « ex cathedra »... jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fût revêtue quant à la définition d'une doctrine touchant la foi ou les mœurs. (Denz 1S39).

L'infailibilité appartient donc au pape, même agissant séparément. S. Thomas le justifie et le précise comme suit :

de P. X, 4. ij m m. De même qu'un Concile a le pouvoir d'interpréter un symbole défini par un Concile antérieur, et de proposer certaines choses en vue de les rendre aisément accessibles ; ainsi le Pape peut-il faire la même chose en vertu de son autorité : la preuve en est que le Pape peut convoquer le Concile par sa seule autorité, qu'il confirme le Concile par son décret, que c'est à lui enfin que le Concile en appelle [dans les cas litigieux].

Mais normalement le pape agit et définit en union avec toute l'Eglise. Le schéma C (Exe. I) portait (N 15. P 4 — L 70) « et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario magisterio credenda proponuntur ». Plusieurs amendements furent proposés (M 51, 304 A 9 — Dy. Em 48-53), demandant ou la suppression de cette formule qui paraissait peu claire, ou son explication : remplacement de *proponuntur* par *definiuntur* (plus précis Cf. IV, 507) ; précision de chaque membre de la dichotomie : *tsive solemni in concilio generali iudicio, sixe ordinario Romani pontificis... magisterio* » ; spécification du motif de la foi « *tanquam divinitus revelata de fide credenda proponuntur* ». Le schéma D'D retint cette dernière suggestion (de Mgr Dupanloup) ; il adjoignit en outre le mot *universali* au mot *ordinario*, « en sorte que nul ne puisse penser qu'il s'agit ici du magistère infailible du saint siège apostolique, ce magistère infailible s'opposant aux Conciles généraux » (M 51, 322 B 6-9) « Le mot *universali* a la même signification que dans les lettres apostoliques du Saint Père, savoir *magistère de toute l'Eglise répandue dans l'univers* (*magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae* » (M 51, 322 B 15-17). — Formule de Pie IX : « *Ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio* » (Denz. 1683).

(499) M 50, 332 C 6-15 (Exc. I, A').

(500) M 50, 321 D 18-322 A 6. (Exc. I, A*).

(501) Session IV (8 Avril 1546). Denz. 783 sv. Cette liste est sensiblement celle que suivent les éditions courantes de la Bible (celle des Editions du Cerf par exemple).

(502) M 50, 331 B 10-19. Déclaration expresse du Cardinal Franzelin. Le schéma D revient à plusieurs reprises sur ce point. Cf. N 14, P 3 (Denz. 17S7) ; N 14, Ana 4 (Denz. 1809) ; N 15, P 4 (L 69).

(503) On connaît le mot de S. Augustin : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne m'y inclinait » (*Ego Evangelic non crederem nisi me moveret Ecclesiae auctoritas. Contra Epistolam Manichaei. N 6, Ch. 5. P. L. 42, 176*).

S. Thomas a lui aussi souligné l'importance de cette présentation du dépôt par l'Eglise :

2-2. V, 2. Ce qu'il y a de formel en l'objet de foi, c'est la Vérité première telle qu'elle est révélée dans les saintes Ecritures et dans l'enseignement de l'Eglise. Dès lors, quiconque n'adhère pas comme à une règle infailible et divine à l'enseignement qui découle, lui, de la Vérité première révélée dans les saintes Ecritures, celui-là n'a pas l'habitus de foi.

Lors de la transposition B-C, l'un des membres de la *Deputatio* demanda que la locution « *propter auctoritatem Dei revelantis* » (L 152 : N 15, Ana 2) fût complétée par « *et ecclesiae declarantis et proponentis* ». (M 63, 189 D 7-8).

(504) On a vu ci-dessus (IV, 498) l'accueil favorable fait par le Concile à l'utile précision « *tamquam divinitus revelata de fide credenda proponuntur* » ; laquelle circonscrit bien le rôle de l'Eglise : « Elle propose les vérités à l'adhésion de foi. *en tant que* ces vérités sont révélées ». Elle est « *custos et magistra* » (L 88 ; Denz 1793, 1836).

Signalons encore un texte bien significatif extrait du même Concile du Vatican (*Constitutio de Ecclesia Christi*) : « Le Saint Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'ils déclarent quelque doctrine nouvelle à eux révélée par ce même Esprit Saint, mais afin que par son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement (*sancte custodirent et fideliter exponerent*) la révélation livrée par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi » (Denz 1836). (Cf. A.A.S. 42, 568).

Le pouvoir magistériel de l'Eglise entraîne évidemment, lorsqu'il s'exerce, le pouvoir de juridiction : tour comme, en ce qui concerne Dieu, la véracité fonde l'autorité (IV, 628 ; IV, 820 § 2). Cela rend compte de la division bipartite du pouvoir de l'Eglise tenue par certains auteurs. (Journet. *L'Eglise du Verbe Incarné*. Paris. Desclée, 1941. Ch. V).

Pouvoir d'ordre

Pouvoir de juridiction » Magistériel
 (Canonique

Mais il faut bien comprendre que, lorsque le pouvoir magistériel s'exerce, c'est lui qui est le fondement du pouvoir canonique, lequel n'a alors qu'un rôle subordonné, c'est-à-dire que *concrètement* on ne peut envisager le pouvoir magistériel comme une espèce d'un genre plus général qui serait le pouvoir de juridiction. Une telle classification est cependant parfaitement légitime au point de vue abstrait.

(505) N 14, P 4 (Denz 1788) ; N 16, P 6 (Denz 1S00).

(506) N 14, P 4 (Denz i-bS). Voici les états successifs de ce texte : *Concile de Trente* (Session IV, 8 Avril 1546) n...nemo... sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scypturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat... » (Denz 7S6). (Formule reprise par Pie IV, 1564 ; Denz 995).

(« Les manquements à cette règle seront dénoncés et punis par les ordinaires » ce qui indique qu'au moins directement la portée du décret est disciplinaire).

Schéma B (Exc. I). « ...ut in rebus fidei et morum is pro vero Scripturae sensu habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, *aut quem sanctorum patrum consensus unanimis attestatur*, » (M 53. 160 B 1013).

Schéma C identique à B, sauf suppression des mots que nous y avons placés en italiques. (M 51, 34 B 7-9).

Schéma D'D. « ...ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet « sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari » (M 51, 431 D 6-12).

(507) C'est sur quoi insistèrent avec vigueur plusieurs Pères du Concile. (M 51. 266 **Du**- 367 C 8.'Em 36, 38, 39, 40. 41), et notamment Mgr Dupanloup dans une lettre adressée au Président de la *Depulatio* le 3 Avril 1870 (M 51, 355 D 1 - 356 C 1):

« Si c'est un décret dogmatique que nous voulons faire, je ne voudrais pas de ces expressions indécises *quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia*, qui pouvaient suffire pour le décret disciplinaire du Concile de Trente ; mais je voudrais *definivit*, qui écarte toute incertitude et toute équivoque dans une chose où il n'en faut point... » (M 51, 356 A 15 - B 2).

(On se gardera de croire qu'il n'y ait dans cette précision qu'une question de mot. Le fait que la Sainte Vierge a évité tout péché véniel n'est pas actuellement de foi : le Concile de Trente, y faisant allusion, emploie le mot « tenet » et non pas « définit *n* ou *m* croît » : « quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia » (Trente. Session VI, Can. 23. Denz 833).

Nous savons d'ailleurs que la suppression en quoi consistait la transposition B-C « déplut beaucoup à une partie de la *Deputatio*. » (valde displicuit parti minori in Deputatione de Fide, et etiam pluribus reverendissimis patribus in congregatione generali. M 51, 288 A 11-13). Cette suppression faisait droit à trois observations divergentes. proposées lors de la transposition B-C (M 53, i86 A 3-12), et qui demandaient respectivement : 1) préciser que « le consentement unanime des Pères n ne peut être déterminé par jugement privé, mais seulement par l'autorité de l'Eglise ; 2) omission du mot « unanime » ; 3) suppression pure et simple du membre de phrase (ce qui fut fait).

Mgr Casser expliqua à ce propos, au nom de la *Commission*, que ce paragraphe portait « contre l'erreur de ceux qui distinguent entre l'interprétation dogmatique proposée par l'Eglise, et le dogme que l'on trouve dans un passage inspiré pourvu qu'on l'entende au sens [adopté par] l'Eglise. Au terme de cette distinction, l'interprète catholique satisfait au décret du Concile de Trente, même s'il s'écarte de l'interprétation dogmatique de l'Eglise catholique, pourvu qu'il ne rejette pas le dogme contenu, au jugement de l'Eglise, dans le passage en question » (M 51, 287 A 1-9).

Cette erreur n'était pas condamnée assez fermement par la formule négative du Concile de Trente (nemo... *contra*... interpretari audeat) (IV, 506). Mgr Gasser remarqua qu'il eût été possible d'adopter la formule positive corrélatrice et qui figure d'ailleurs dans la profession de foi du Concile de Trente :

Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum.

admitto, nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor. (Denz 995).

Mais le Concile de Trente avait, dans le décret, préféré la formule négative afin qu'il fût plus clair que l'interprète catholique peut introduire un sens nouveau pour [un passage de l'Écriture], dès là qu'il n'a pas conscience que l'esprit de l'Eglise ou le consentement unanime des Pères aient défini le sens [du même passage], [en vue de l'interprétation] dogmatique (M 51, 287 C 8-13). Il valait donc mieux, À ce premier point de vue, garder la formule négative. De plus, « la majeure partie de la fit, contre la formule positive, une double objection p (M 51, 287 D ta : elle paraissait restreindre par une nouvelle loi la liberté de l'interprète catholique ; elle semblait également instaurer un double arbitrage touchant le sens de l'Écriture : l'Eglise d'une part, le consentement unanime des Pères d'autre part (M 51, 287 D ij - 288 A 5). On fit droit à toutes ces remarques de la manière suivante :

(508) Le texte définitif reproduit intégralement celui du Concile de Trente, à ceci près qu'il adopte la forme positive pour la première partie seulement (M 53, 216 C 4 - 13). En sorte que :

(509) Aucune interprétation ne peut aller contre le sens fixé par le consentement unanime des Pères.

Le sens de l'Écriture qui est défini par l'Eglise, soit directement, *soit par Vincideuce d'une définition dogmatique* (c'est le point important), doit être tenu comme sens véritable.

Il est loisible d'introduire des sens nouveaux, pourvu qu'ils soient compatibles avec les deux conditions précédentes, et demeurent soumis au jugement de l'Eglise : on voit que la marge d'interprétation demeure assez large pour qu'une légitime curiosité stimule une docile et diligente méditation : telle est la conclusion que nous avons à retenir de ces discussions. Elle vaut pour chaque fidèle en particulier, elle vaut pour leur ensemble : à savoir l'Eglise, militante pour la Vérité. (Cf. II. 395).

Remarquons enfin que le légitime désir de précision exprimé par Mgr Dupanloup se trouve satisfait par un autre passage qui exprime d'ailleurs très formellement l'intention du Concile :

Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia (Denz 1800) (Traduction N 16, P 6).

Le canon 3, qui correspond à ce passage, remplace *declaravit* par *intellexit t*Uigit*, dont la portée est moins précise, et qui se rapprochent de *tenuit*.

Le *declaravit* n'est pas tout à fait le *definivit* souhaité par Mgr Dupanloup. Il indique, il est vrai, la même valeur formelle et catégorique de décision : l'Eglise prend parti en déclarant comme en définissant. Mais, tandis que *definivit* — définir le sens de l'Écriture — suppose qu'on considère l'Écriture elle-même directement, *declaravit* suggère que le sens de l'Écriture peut également se trouver précisé, *déclaré*, à l'occasion d'une définition dogmatique. Or c'est justement cela que le Concile avait en vue, ainsi que l'expliqua Mgr Gasser (IV, 507).

Pie IX reprit (après le Concile : *inter gravissimas*, 28 Oct. 1870 ; Acta I, zfxj) le mot définir, mais relativement à la *doctrine*. La doctrine est contenue dans les sources « *eo ipso sensu, quo ab Ecclesia [doctrina] definita est* ». L'Encyclique Humani Generis, qui renvoie à ce passage (A.A.S. 42, 569), insiste sur le fait que le Magistère, et lui seul, décide, définitivement, de toute controverse, aussi bien en exégèse qu'en théologie.

(510) Deus per Filium suum unigenitum Ecclesia instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci (L 88 ; N 15. P 5).

(511) Cf. II. 19-29 ; N 9. P 2 ; N 27, P 3.

(512) Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile (L 85 sv : N 15, P 6).

Ce passage est, à quelques interventions près, le texte d'un amendement présenté par Mgr Dupanloup lors de la transposition C D' (M 51, 230 D 1-7).

(513) Cette coïncidence du subjectif (qui témoigne) et de l'objectif (qui prouve), coïncidence de soi-même avec la réflexion sur soi, en d'autres termes le fait d'être parfaitement soi-même par réflexion totale sur soi-même ; cela, donc, n'appartient absolument qu'à Dieu. Mais nous voyons le Christ jouir de cette même prérogative

dans Pacte le plus haut de sa mission terrestre qui est celui de son sacrifice. Il y est à la fois prêtre et victime, ce qui n'appartient à aucun autre. De même il est tout nu cours de sa vie. témoin par ses paroles (II, 280-292) et signe par sa sainteté (II. 13-18). Nous avons même vu qu'il témoigne de lui-même (H, 293, 301). H est normal que l'Eglise, qui est l'Epouse du Christ, reproduise et prolonge par l'économie de son comportement, la plénitude harmonieuse de la vie de son Chef ; la structure de l'Eglise est pour ainsi dire l'empreinte de celle du Christ : la même dualité fonctionnelle dans la même unité.

(514) Par exemple Balaam (Num. XXII) et Caiphe (Jo. XI, 59). S. Thomas répond d'ailleurs négativement à cette question : l'union de charité avec Dieu n'est pas requise pour la prophétie : 1) parce que le don de prophétie est dans l'intelligence, la charité dans la volonté ; 2) parce que le don de prophétie n'est donné que pour l'utilité commune dans le cadre des conditions transitoires de la terre, tandis que la charité réalise une perfection intrinsèquement surnaturelle (2-2. CLXXII, 4).

(515) N 29, A t, p. 192 ; B 2, p. 224 ; IV, 249-250.

(516) IV, 295, 311-318, 394. Rappelons également le rôle de *l'instinct intérieur* IV, 324» 325· 327» 397 î Exc· VI.

(517) N 28, P i, p. 187 ; N 31 B. p. 241. C'est même l'hétérogénéité de l'élément proprement surnaturel et de l'entité physique du signe qui permet la réalisation maximum de la structure apophatique de la preuve par signe.

(518) C'est la thèse magistralement développée par Bergson dans « Les deux sources ». Elle ne serait pas satisfaisante au regard d'une sagesse proprement théologique, mais elle met parfaitement en lumière un aspect important, immédiatement accessible à la raison naturelle.

(519) I Cor. XV, i, P 3. S. Paul recommande la valeur éminente de la doctrine évangélique du fait qu'elle est l'objet de la foi commune de tous les hommes et c'est pourquoi il dit : *Cet évangile que nous avez (tous) reçu*. Mais S. Augustin entend cette parole de la valeur éminente de la foi, par le raisonnement suivant : pour que les choses de foi soient constituées comme devant être crues, ou bien des miracles ont été faits ou bien non. Si oui, la foi est par conséquent très digne et très certaine. Sinon, c'est bien le plus grand des miracles qu'une multitude infinie ait été amenée à la foi par un si petit nombre d'apôtres, que des riches aient été convertis par des pauvres prêchant la pauvreté, que des sages et des philosophes l'aient été par des gens incultes prêchant des choses qui excèdent la raison. *Leur parole a été entendue de toute la terre...* [La loi de Mahomet s'est imposée elle aussi à un grand nombre, mais ce succès repose soit sur la violence soit sur le laxisme, tandis que le Christ et les Apôtres ont triomphé en subissant eux-mêmes violence et en proposant le renoncement aux biens terrestres] (Cf. IV, 151, 152J).

(520) N 32 B 2, p. 276.

(521) B T. III, t, 4m Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt, et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum, accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum : ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus. (Cf. IV, 38 : la connaissance de foi présente un aspect positif qui la met en continuité avec la vision, et il est clair que, sous ce rapport, elle ne peut être qu'immédiatement communiquée par Dieu).

C. G. III, 154 développe la même comparaison : la foi comporte nécessairement une lumière intérieure qui ne peut être donnée que par Dieu (Cf. IV, 281).

(522) Les premiers principes ne sont des sensibles que « per accidens » ; c'est-à-dire qu'ils sont découverts en vertu de la rencontre des choses sensibles, mais bien par l'intelligence :

In Lib. de An., L>b. II, Lee. 13, fin. Non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili potest dici sensibile per accidens, *sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu*. (Ed. Pirotta N 396).

En d'autres termes, l'appréhension intellectuelle est toujours liée à l'appréhension sensible, mais parmi les réalités appréhendées, les unes sont liées ontologiquement à la matière, les autres ne le sont pas ; ces dernières sont *sensibles*, -mais seulement « per accidens » : et on sait toute la force dépréciative de cette expression dans la terminologie de S. Thomas.

de V. XIV, i, P im. La disposition selon laquelle l'intellect (possible] est fixé par l'intelligible, sans le secours d'aucun intermédiaire, est l'intelligence des [premiers] principes, lesquels sont connus immédiatement dès qu'on en connaît les termes, Cf. de V. I,' 12)

de V. XI, 3, P 3. Dieu est cause de la science de l'homme de la plus excellente manière ; parce qu'il signe l'âme elle-même de la lumière intellectuelle et qu'il imprime en elle la connaissance des premiers principes qui sont comme les semences des sciences. (Id. C G. III, 154, P 1).

Post. Anal. II leçon 20 ; 1-2. LI, 1 ; Méta. 599 reprennent la même explication : les termes des premiers principes sont connus médiatement par les sens ; les premiers principes eux-mêmes sont connus immédiatement dans leurs termes.

(523) C'est le mot habituellement employé par S. Thomas (Cf. IV, 125) pour désigner la disposition intellectuelle par laquelle nous percevons d'une manière stable les premiers principes. Ceci a son importance pour bien comprendre la comparaison développée un peu plus haut par S. Thomas IV, 521.

(524) N 2ü, p. 171.

(525) Nous laissons ici de côté le cas anormal dans lequel le croyant, ignorant l'Eglise, n'a pas avec elle de fidation explicite. Nous reviendrons sur ce point N 34. C. Normalement, la.foi, même donnée par Dieu hors l'Eglise, achemine vers l'Eglise.

(526) N 39, p. 367. En ce qui concerne l'Eglise, Cf. Exc. XI f, note (1).

(527) N 27, P 3 f. ; pp. 182-183.

(528) Jo. VIII, 14 Cf. II, 208.

(529) Nous découvrons maintenant la raison de ce que nous avons présenté N 27, P 3 f : c'est dans l'Eglise que la crédibilité trouve sa consistance existentielle adéquate, parce que l'Eglise implique dans son économie la réalisation du motif de crédibilité par excellence, savoir elle-même.

(530) Nous verrons un peu plus loin (IV, 780) comment cette similitude est scellée par le baptême.

(531) La foi d'Abraham, père des croyants, s'est exercée sans rapport à l'Eglise telle qu'elle est actuellement instituée.

(532) Quod. IV, 13. Circa ea vero quae sunt juris divini vel juris naturalis, [Papa] dispensare non potest, quia ista habent efficaciam ex institutione divina... In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis [Papa] dispensare non potest.

(533) Θη d'i parfois « nécessité de moyen » (pour obtenir le salut), par opposition à « nécessité de précepte » (après présentation par l'Eglise). S. Thomas estime que le salut est impossible sans un acte de foi explicite à des vérités qui dépassent la raison (3 S, D 25, Q 2, A 1, Sol 1 ; 2-2 II, 3). Ces vérités correspondent aux articles suivants (de V. XIV, 11) :

1. pour tous, en tout temps. Existence et providence de Dieu. Cf. Heb. XI, 6. Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que, de plus, il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent (Mentionné par le Concile de Trente : IV, 76) (Cf. 2-2. II, 7, 3ra ; N 43, P 2).

2. en outre, et d'une manière plus précise :

	Avant le péché	Depuis le péché jusqu'à la loi de grâce	Sous la loi de grâce
Majores	Trinité explicitement ; Rédemption implicite-ment.	Trinité et Incarnation rédemptrice explicite-ment. Trinité et Incarnation rédemptrice implicite-ment.	Tous les articles explicitement. Trinité et Incarnation rédemptrice explicitement.
Minores			

S. Thomas impute le même Credo salutaire aux « majores » et aux « minores » avant le péché, estimant qu'à ce moment « il n'y a peut-être pas lieu de faire la distinction selon laquelle certains sont instruits des choses de la foi par les autres. La foi implicite se trouve contenue soit dans la foi en la Providence soit, pour lo* minores, dans la foi des majores. »

S. Thomas peut paraître exigeant, mais nous avons vu (IV, 408) qu'il admet que Dieu dépêchera tout exprès l'un de ses ministres pour indiquer au païen de bonne foi le contenu minimum de la foi salutaire. En dehors de cette hypothèse qu'il paraît difficile de maintenir dans tous les cas, il faut certainement diminuer considérable-

ment ces exigences. S. Pie V a en effet condamné le 1^{er} Octobre 1567 la proposition suivante, attribuée à Michel du Bay : « l'infidélité purement négative en ceux à qui le Christ n'a pas été prêché est un péché » (Denz to68) ; comme d'autre part « il est sans la foi, impossible de plaire à Dieu » (Heb. XI, 6 ; Cf. II, 180, 217), il faut conclure que cette foi requise au salut peut n'avoir qu'un objet très implicite. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette question qui est, en fait, celle du salut des infidèles. (Cf. Capéran. Le problème du salut des infidèles. Toulouse, 1934). Notons simplement que la malédiction : Marc XVI, 10 « Quiconque ne croira pas sera condamné » est interprétée d'une manière moins stricte par la théologie moderne que par S. Thomas et ses contemporains. Lorsqu'il ne mentionne plus l'aide divine extraordinaire, et *extérieure*, S. Thomas attribue à la grâce et à elle seule la croyance *explicite* aux articles. Ceux à qui ce secours n'est pas donné sont condamnés ; « avec justice, cependant, en punition d'un péché précédent, à tout le moins du péché originel » (2-2). II, 5, i«). Nous reviendrons sur ce point à propos de l'intention de la foi N43, P2.

Au point de vue qui nous occupe pour le moment, qui est celui des qualifications diverses que peut recevoir la foi, il nous suffit de retenir que la présentation par l'Eglise augmente normalement le nombre des articles qui doivent être crus explicitement.

(534) La présentation par l'Eglise comporte donc une hiérarchie dont il sera bon d'indiquer clairement les degrés (par ordre décroissant) :

- 1) Vérités expressément révélées : contenues explicitement dans l'Ecriture, et déclarées telles par l'Eglise (Livres canoniques, avec leur interprétation : IV, 506-509) ;
- 2) Vérités définies comme dogmes de foi : contenues implicitement dans l'Ecriture et définies par l'Eglise ;
- 3) Vérités définies par l'Eglise dans des conditions telles qu'il y a infailibilité, mais sans que pour autant ces vérités soient définies comme dogmes de foi. (Cf. IV, 543) ;
- 4) Vérités non définies et en connexion nécessaire avec l'une des catégories précédentes : conclusions théologiques (ou faits dogmatiques) ;
- 5) Vérités qui sont seulement de nécessité de salut, et dans la présentation desquelles il se peut que l'Eglise n'intervienne en aucune façon.

1, 2 doivent être crues de foi divine et catholique ; 5 de foi divine ; 4 requiert la foi divine de qui a l'évidence de cette connexion (ainsi lorsqu'il s'agit de la même vérité formulée autrement) ; ceux qui n'ont pas personnellement cette évidence ne sont tenus qu'à une foi humaine dans les « majores » : mais un refus sur ce point peut compromettre la foi surnaturelle et constitue un péché d'infidélité plus ou moins grave ; 3 soulève la délicate question de la « foi ecclésiastique » Cf. IV, 543.

(535) Avec les notations employées un peu plus haut, ce cas exceptionnel correspond à la conservation de (c) seul ; (a) est généralement remplacé par un jugement équivalent qui peut même concerner une présentation exclusivement intérieure (IV. 408) ; (b) est complètement éliminé, ce qui confirme qu'il n'y a pas de hiérarchie nécessaire entre (b) et (c) : (b) peut éventuellement disparaître sans que rien soit modifié au statut de (c).

(536) S. Thomas connaît évidemment la qualification « catholique » attribuée à la foi, mais pas avec la précision moderne : B T. III, 3. Utrum fides Christiana convenienter nominetur catholica vel universalis.

S. Thomas se contente de justifier l'épithète « catholique » par le fait que la foi s'adresse en droit à *Vuniversalité* des hommes, et guide la destinée humaine vers *Vuniversalité* des biens auxquels elle peut aspirer, en réglant *sans exception tous* les comportements de l'agir humain.

(537) N 15. p I. 3. PP. 96-97-

(538) Le lecteur voudra bien se reporter N 15, P 4 où il est question de la « foi divine et catholique ». Ce paragraphe fut intégralement ajouté lors de la transposition B-C et conservé tel quel en D'D. Le paragraphe 3, non modifié dans sa teneur générale par la transposition C-D (Exc. I), traite, comme nous l'indiquons dans le texte, de la foi divine. Il en est de même du début du paragraphe 5 qui parle de cette foi « sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu » (Heb. XI, 6).

Or, dans le schéma C, le paragraphe 5 commençait par les mots « Haec ilia est fides sina qua impossibile est placere Deo... » (Cette foi est celle sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu^ ; et semblablement le schéma C comportait, vers le milieu du même paragraphe « Ut autem huic officio veram fidem amplectendi... » (Pour que nous puissions satisfaire à ce devoir d'embrasser la vraie foi...). Les dé-

monstratifs *Haec illa. huic* renvoyaient à la mention immédiatement antécédente de la foi, donc à celle qui venait d'être faite au paragraphe 4, laquelle visait la foi *catholique*. Il résultait de cette inopportune précision que la foi catholique semblait être déclarée nécessaire au salut et non pas seulement la foi divine. Plusieurs Pères du Concile demandèrent que l'ordre des paragraphes fût rétabli conformément à la logique de ce point de vue (M 51, 303 C 17 - 304 A 8, Em 46, 47). Voici l'amendement le plus circonstancié, dû à Mgr Rivet : « L'expression *Haec illa fides*, étant en connexion immédiate avec le paragraphe précédent, semble affirmer que la foi *sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu*, est celle par laquelle nous croyons toutes les vérités divinement révélées proposées par l'Eglise : une pareille doctrine supprimerait complètement la distinction entre les vérités qui doivent être crues de *nécessité de moyen* et celles qui doivent être crues de *nécessité de précepte*. Et comme d'autre part il est déclaré dans la suite du même paragraphe 5 que l'Eglise a été instituée *gardienne et maîtresse de la Parole révélée*, on peut supprimer sans aucun préjudice [le paragraphe 4], et commencer le paragraphe 5 : *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu*. Et afin que l'on ne confonde pas le *devoir d'embrasser la foi chrétienne*, quand [le contenu] peut [en] être connu, avec la foi qui est nécessaire de nécessité de moyen dont il est question dans la citation Heb. XI, 6, il serait bon que dans le membre de phrase *Ut autem huic officio*, on supprimât le mot *huic* (M 51, 304 D 9 305 A 8, Em 54). Le Concile, et en l'espèce la *Deputatio*, ne sacrifia pas complètement à cette belle logique, mais supprima du moins les démonstratifs *Haec illa, huic* qui pouvaient faire équivoque (M 51, 322 D 9 - 323 A u ; 324 C 7-13).

(539) Il peut être beaucoup plus grand (et exigible comme tel) pour une peuplade ayant conservé par tradition vivante le souvenir d'une révélation primitive (Pygmées par exemple), que pour certains îlots de nos populations urbaines demeurés absolument étanches à toute influence catéchétique.

(540) Ad. Gits. La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne. Louvain 1940.

(541) Exc. IX. La foi ecclésiastique.

(542) Exc. X. Le fait dogmatique.

(543) Exc. XL L'infailibilité de l'Eglise.

(544) 3 S, D 25, Q i, A i, Sol i, 4m. *Perceptio divinae veritatis quae est articulus tendit in primam veritatem non solum sicut in finem vel objectum, sed sicut in id quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis* (Cf. IV, 38).

La perception de la vérité divine qui est [exprimée dans] un article ne tend pas seulement vers la Vérité première comme vers sa fin ou son objet ; elle tend également vers la Vérité première comme vers la cause en laquelle elle se résoud, et en laquelle elle puise la « croyabilité » (IV, 755) qui lui est propre.

Le sens du mot « résolution » est très bien expliqué par le P. Peghaire commentant S. Thomas :

3 S, D 35, O i, A 2, Sol. 2. « *Inquisitio autem rationis, sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae intellectus tenet ad inquisitionem procedit) ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvantur in quibus certitudinem habeant* ».

La recherche de la raison prend son origine dans une intuition simple de l'intelligence puisqu'elle procède des principes auxquels adhère l'intelligence ; aussi cette recherche se termine-t-elle également à l'intelligence puisque les conclusions trouvées se résolvent dans les principes desquels elles tiennent leur certitude.

Déjà ce mot *resolutio* dit assez bien ce dont S. Thomas veut parler. Dans *resolvere* nous avons en effet d'abord le verbe *solvere*, qui signifie séparer les parties d'un tout ; puis le préfixe *re* qui indique une idée de retour vers l'origine ou le principe de ce tout. Appliquons cette étymologie à notre cas : la *resolutio* sera une opération de la *ratio*, car nous agissons par étapes, en dépendance du temps et du continu ; cette opération dégage les éléments qui nous ont conduits à la conclusion en montrant que leur enchaînement rigoureux amène à voir la conclusion contenue dans les principes, comme des effets dans leur cause : « *terminus vero discursus (donc de la ratio) est quando secundum (c'est-à-dire, la conclusion) videtur in primo (dans le principe), resolutis effectibus in causas* » ou encore : « *Oportet in conclusionibus speculari principia* ». (J. Peghaire. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1936, pp. 270-271).

Il faut bien comprendre que la *resolutio* ne consiste pas à *passer des principes à*

la conclusion, mais à comprendre la conclusion *dans* la « lumière » des principes dont elle découle : lumière immanente à l'objet : **B O M J E**

de V. XIV, 9. Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur : talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus.

Sont proches de l'intelligence les choses qui n'en excèdent pas le pouvoir, en sorte que le regard de l'intelligence puisse se fixer en elles. A ces choses on n'adhère pas sur témoignage étranger mais sur le témoignage de l'intelligence elle-même

On doit donc rapprocher ce texte de celui que nous avons cité plus haut IV, 521. De mime que toute connaissance d'ordre naturel dérive de la connaissance des premiers principes qui est en un sens innée, ainsi toute connaissance de la vérité divine dérive de la lumière de foi qui est immédiatement infusée par Dieu (Ci. Rabeau. Species Verbum. Paris, Vrin, *938» PP.

(545) N 26, P 1, p. 161.

(546) L 6. Le mot *obsequium* employé par le Concile évoque une perspective intéressante. Il désignait, dans la Rome antique, l'ensemble des sentiments et des devoirs de l'ancien esclave pour le maître qui l'avait introduit à la condition d'homme libre. Ces nuances délicates conviennent parfaitement au chrétien qui, autrefois « esclave du péché» (Rom. VI, 20), est «affranchi par le Christ afin de jouir de la liberté» (Gal. V, 1). Le mot *obsequium* n'a évidemment pas le même sens pour celui qui ne fait encore qu'aspirer à la foi. -

(547) C. G. IIL 40, P 4. Nul ne croira des choses qu'il ne voit pas et qui lui sont proposées par un autre s'il n'estime que le témoin n'en a une connaissance plus parfaite que celle qu'il en a lui-même. Ou bien l'estimation du croyant est fausse, ou bien le témoin a une connaissance des choses qu'il atteste plus parfaite [que celle du croyant]. (Cf. II, 19-23).

Cette estimation se trouve évidemment toujours chez le disciple comme chez l'élève.

S. Thomas ne semble pas avoir fait la distinction entre élève et disciple, mais il en donne tous les éléments. Nous avons déjà indiqué (N 26, 27. 32) la nécessité, pour celui qui veut apprendre, de se mettre à l'école de celui qui sait. Cela concerne aussi bien l'élève que le disciple. L'un comme l'autre doit également avoir des signes de la confiance qu'il accorde :

Mais la confiance vis-à-vis de Dieu est plus grande que les signes les plus évidents capables de la motiver :

2-2. IV, 8, 2m. (De soi, et toutes choses égales d'ailleurs, la connaissance par évidence l'emporte sur la connaissance par ouï dire ; cependant cette dernière est meilleure pour un esprit peu averti). Ainsi l'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il reçoit par ouï-dire de Dieu qui ne peut pas se tromper que de ce qu'il voit par sa propre raison qui est faillible (Cf. IV, 697, 751). **/ E J H H**

Cette confiance ordonnée à la connaissance du vrai est beaucoup plus grande pour le disciple que pour l'élève ; plus exactement, elle est d'un autre ordre dans le disciple, à qui un commencement d'expérience a donné conscience de son ignorance.

On peut également appliquer au cas du disciple plutôt qu'à celui de l'élève cette sorte de stimulation purement intelligible, venant de la vérité elle-même, à quoi S. Thomas fait allusion à propos des Anges (1. C VII, 1, 3m) ; bien que le jeu des sens ne puisse jamais être complètement résorbé (de V. II, 3, 19m). Ce qui, selon S. Thomas, fonde le mieux la distinction entre élève et disciple, c'est que le premier ne revoit guère que les conclusions, tandis que le disciple, sans saisir les principes en eux-mêmes, entrevoit au moins comment les conclusions en dérivent.

de V. II, i, 3» explique que nous, saisissons Dieu *non totaliter totum*. Nous saisissons Dieu *totum*, « tout Dieu », parce que Dieu est simple et qu'il est impossible de n'en saisir qu'une partie. Mais nous ne saisissons pas Dieu *totaliter* :

de V. II, i, 3m. (Celui qui connaît cette conclusion : « La diagonale est incommensurable avec le côté » parce que tout le monde l'affirme) ne connaît pas cette conclusion *totaliter*, parce qu'il ne la connaît pas aussi parfaitement qu'elle est connaissable ; bien qu'il la connaisse *totum* puisqu'il n'en ignore aucune partie. Ainsi les noms* que nous attribuons à Dieu le signifient lui-même, *totum*, mais non pas *totaliter*.

De la connaissance matérielle de la conclusion à la connaissance *totaliter* qui n'appartient qu'au maître, il y a bien des degrés. Ils caractérisent précisément les progrès dans la condition de disciple. Quant à la manière dont s'effectue ce progrès dans le disciple, voici deux comparaisons empruntées à S. Thomas.

a S, D j S, Q i, A 5, g". Comme le dit S. Augustin, celui qui enseigne est semblable à celui qui montre du doigt : l'homme peut bien montrer du doigt, il ne peut donner la vue... ainsi l'homme peut prononcer des paroles expressives de la vérité ; mais il ne peut donner la capacité de comprendre : cela n'appartient qu'à Dieu seul. En ce sens on doit donc dire que Dieu seul enseigne, car lui seul cause en nous et conserve la force intellectuelle...

Le texte de S. Augustin vaut d'être cité :

de Doctrine Christiana. I. 1, P 3. A ceux qui ne comprennent pas ce que j'écris, je dis ceci : ils ne doivent pas le critiquer ainsi, du moment qu'ils ne le comprennent pas. Ils font comme s'ils voulaient voir la lune soit à son ultime déclin soit à sa toute première phase, ou bien un astre de très faible clarté, et me reprochaient de ne pas les leur montrer en y dirigeant mon doigt. Or l'acuité de leur œil ne serait pas suffisante pour voir même ce doigt. A quoi bon, par conséquent, se courroucer contre moi .

S. Augustin se plaint d'avoir de mauvais élèves trop exigeants. S. Thomas nous rappelle que Dieu seul, absolument parlant, est un maître capable d'avoir des disciples. Il propose également la comparaison de la bûche qui, longuement pénétrée d'une chaleur croissante, finit par s'enflammer. Ainsi le disciple enseigné par le maître commence par croire, jusqu'à ce qu'il devienne capable de comprendre (C. G. III. 152). Il est clair que ce progrès appartient au disciple et non à l'élève.

(548) H, 140.

(549) I Jo. III, 2. Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est.

(550) de V. XIV, 2, P i m. Et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum.

Et ainsi la foi, en tant qu'elle est en nous un certain commencement de la vie éternelle que nous espérons sur la promesse divine, est appelée la substance des choses que nous espérons.

Heb. XI, i, P 4m. Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectus assentire non apparentibus (Reproduit 2-2, IV, 1, P 3 f).

La foi est un habitus de l'entendement qui, inclinant l'intelligence à accorder assentiment à ce qui n'apparaît pas, commence en nous la vie éternelle (Cf. IV, 38, 521, 544 ; V, 159). (En ce qui concerne la subalternation, Cf. IV, 762).

Heb. XI. i, P 3 c. La foi est la substance des choses que nous espérons parce quelle nous fait nous tenir [sous la motion des] choses que nous espérons. Tout d'abord par mode de mérite. Du fait même qu'il soumet son intelligence aux choses de la foi et la rend captive, [l'homme] mérite de parvenir à voir ce qu'il espère. Car la vision est la récompense de la foi (Visio enim est merces fidei;).

Nous n'avons pas à insister ici sur le mécanisme du mérite de la foi : il résulte essentiellement de ce que l'acte de foi est un acte libre ordonné à Dieu sous l'impulsion de la grâce (2-2, II, 9 : V. 299-301).

C. T. II Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit.

La foi est un avant goût de cette connaissance qui, plus tard, nous fera bienheureux. Ainsi l'Apôtre dit-il qu'elle est la substance des choses que nous espérons, comme si elle faisait déjà subsister en nous par manière de commencement (per modum cuiusdam inchoationis) les choses qu'il convient d'espérer c'est-à-dire la béatitude future [La béatitude consistant à « connaître Dieu et Jésus envoyé par Dieu » (Jo. XVII, 3)] toute la connaissance de foi concerne ces deux mêmes objets.

S. Augustin, citant II Cor. V, 7 (II, 225) interprète «species»: «Pleine vision qui est la souveraine béatitude » ; puis il ajoute : « Vous me demandiez quel est le premier et quel est le dernier terme ; les voici : commencer par la foi, s'épanouit dans la vision (inchoari fide, perfici specie). » (Ench. de fide. Ch 5, P. L. 40, 233;

S. Bernard. « [La foi] est un avant goût certain de la vérité non encore mise en pleine lumière » (De Consideratione V, 3. P. L. 182, 791/.

(551) IV, 62-67, 544.

1552) Π, 99.

(553) I Cor. XIII, 11 Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant (*fiēpios*). Quand je fus devenu un homme je répudiai ce qui était enfantin (Cf. I Cor. III, 1 ; Gal. IV, 3 ; Eph. IV, 14/.

Le mot *népios*, dont la nuance est mieux rendue en français par l'adjectif

« enfantin » que par le substantif « enfant n, ne doit pas être confondu avec les mots *uhios, tekna* qui senent à désigner notre filiation divine (Cf. II, 203).

(554) II convient de prévenir ici une équivoque : nous employons les mots : pédagogue, pédagogie, dans leur acception courante ; la foi mérite, à ce point de vue, d'être appelée une pédagogie (II, 61, S1-S3 î 26, 27, 38, 028) parce qu'elle est une introduction à la vie divine et une préparation à la vision.

Luc VI, 40. Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, mais tout disciple, son instruction achevée, sera comme son maître.

De même l'histoire d'Israël et l'enseignement de l'Ecriture ont préparé les âmes à la venue du Christ. Mais S. Paul a développé une autre perspective qu'il faut bien distinguer de la précédente :

Gal. III, 23-25. Or avant que ne vint la foi, nous étions placés sous la garde de la Loi, enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée. De sorte que la Loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi ; la foi étant venue, nous ne sommes plus sous l'autorité d'un pédadogue.

I Cor. IV, 15. Quand vous auriez des pédagogues par milliers, vous n'avez pas plusieurs pères.

Le pédagogue grec était un esclave chargé de surveiller les enfants, de contenir leurs écarts, et de les conduire aux maîtres commis à leur instruction : rôle tout extérieur par conséquent. Ainsi la loi sanctionnait certaines fautes sans coopérer efficacement à l'édification spirituelle ; la foi au contraire apporte l'adoption (Gal. III, 26) et la liberté (Gal. IV, 21-31 ; Jo. VIII, 32), l'une comme l'autre venant de Dieu : elle abolit pat conséquent la loi assimilée à un pédagogue.

(555) Rom. VIII, 14. Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu.

Luc XV, 31. Le père lui dit [II s'agit du père de l'enfant prodigue s'adressant à son fils aîné] : « Toi, mon fils, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi. u

La qualité de fils de Dieu (II, 203) est destinée à s'épanouir en une intimité toujours plus profonde entre le Père et chacun de ses enfants.

(556) Jo. XV, 15. Je ne vous appelle plus serviteurs parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père je vous l'ai fait connaître.

(557) Cet aspect de notre relation à Dieu est symbolisé et exprimé par les locutions «enfants de lumière» «fils de lumière» Cf. IL 203.

D'autre part l'Esprit de Dieu, «qui meut les fils de Dieu» (Rom. VIII, 14 — IV, 555) est l' «Esprit de Vérité» (Jo. XIV, 17; XV, 26).

(558) I Jo. III, i. Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le soyons en effet.

I Jo. IV, 7. L'amour vient de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. C'est donc en vertu de l'amour que Dieu nous porte (lui le premier I Jo. IV, 19)

que nous sommes faits ses enfants ; l'amour que nous lui rendons achève notre filiation et la rend permanente : il nous rend, en effet, participants de la nature de Dieu qui est Amour, et établit ainsi, de nous à lui, une vivante similitude qui peut être appelée une génération permanente.

(559) Rom. VIII. 29. Car ceux qu'il a distingués d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils pour qu'il soit un premier né parmi un grand nombre de frères. Cf. II, 201.

(560) Gal. III, 26 ; Jo. I, 12 — Cf. II, 203.

(561) Cette adhésion, sa profondeur, sa spontanéité, en un mot son caractère filial, se manifestent à leur tour dans toute la vie du croyant :

I Jo. III, 10. C'est à cela que l'on reconnaît les enfants de Dieu et les enfants du diable. Quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, non plus que celui qui n'aime pas son frère.

On appelle assez couramment « esprit de foi » cet engagement concret, efficace, pierre de touche d'une foi sincère qui saisit, dans les vérités révélées, le Maître enseignant (Jo. XVIII, 37 ; Matt. XXII. 16). l'ami *se* révélant (IV, 556), le Père dont on est l'enfant.

(562) Quinto : certissimo teneo ac sincere profiteor fidem non esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexion [e] voluntatis moraliter intormatae, sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae *ex auditu*, quo nempe, quae a Deo personali, creatore ac Domino nostro

dicta, testate et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis (Serment antimoderniste, imposé par Pie X, 1 septembre 1910. Denz. 2145) (Cf. IL 85).

Concile de Trente. « ...ils conçoivent la foi reçue par oui dire » (IV, 55, 76).

5 S. D 24, A 2, Sol 3, 4ra. Nous disons en propriété de terme, que quelque chose est présent, si l'essence en est présentée soit à l'intelligence soit aux sens. Or la vision en résulte ; aussi S. Augustin dit-il que l'on voit les choses présentes tandis que l'on croit aux absentes. De là encore vient que la foi est assimilée à l'audition ; elle est relative aux choses absentes, et c'est par l'ouïe que nous connaissons les faits qui nous sont notifiés et auxquels nous ne sommes pas présents. (Cf. IV, 521).

4 S, D 4, Q 2, A 2, Sol 3, im. La foi vient principalement de l'infusion [divine], et à ce point de vue elle est donnée par le baptême ; mais quant à sa détermination, la foi vient par oui dire et c'est pourquoi il convient que l'homme soit catéchisé. (Cf. cependant : IV, 320, 408).

(563) N 26, P 2, p. 163.

(564) Cf. II, 393 ; IV, 220, 257 ; N 29, B 2 c (p. 231) ; N 31, C 3 (p. 259) ; N 32, B 2 (PP. 374-277) ; IV, 674.

(565) Ce mouvement propre à l'intelligence dans l'acte de foi est bien exprimé par la définition de la foi proposée par S. Augustin et reprise par les scolastiques : croire c'est donner son assentiment, non sans cogitation. S. Thomas, pour la justifier, explique tout d'abord (2-2, II, 1) l'acception du mot « cogitatio » :

i) application quelconque de la pensée à son objet 2) application d'esprit qui s'accompagne d'une certaine recherche avant qu'on soit parvenu à une parfaite intelligence de la vérité par la certitude que procure la vision. C'est ce second sens qu'il convient de retenir dans la définition de la foi. A cause de cette sorte de mouvement, la foi se distingue de la science (ou de l'intelligence, c'est-à-dire de la saisie des premiers principes) ; mais tout comme la science, la foi comporte un assentiment ferme, ce qui la distingue des états successifs par lesquels passe celui qui est en marche vers la science : soupçon, doute, opinion. La foi divine se trouve donc située tant bien que mal par cette triangulation épistémologique ; mais elle constitue une exception, puisque pour elle et pour elle seule il cesse d'y avoir correspondance entre la certitude et l'évidence.

(566) N 17, P 2, p. 106.

(567) Nous avons déjà parlé de la certitude en général (N S, P 1 ; N 28, P 2), puis de la certitude de crédibilité (N 29). Il s'agit ici de la certitude de la foi divine qui est, comme nous le verrons au Ch VI, maximum non seulement dans son ordre, mais absolument. L'étude du rôle de la volonté dans la foi est indispensable pour pouvoir rendre compte de cette certitude.

(568) La similitude porte sur des rapports de fonctions : l'assentiment et l'adhésion ont, dans la foi, des fonctions qui sont entre elles comme le sont, dans une démonstration rationnelle, les fonctions de l'enchaînement rationnel et de l'évidence.

(569) Nous verrons au Ch VI comment le secours de Dieu vient, sous la forme du don d'intelligence, communiquer à la foi un mode plus parfait et en apaiser l'inquiétude ; mais il reste que la foi comporte de soi, c'est-à-dire selon sa nature, le mouvement dont nous parlons.

(570) C'est pourquoi également nous ne ferons que signaler en passant la comparaison entre foi divine et induction (Nous l'avons développée en ce qui concerne la foi humaine N 6. parce que celle-ci n'atteint jamais à la certitude absolue de la foi divine). Cependant, du point de vue de l'expérience psychologique interne, le mouvement de la foi qui oscille entre l'assentiment et l'adhésion n'est pas sans ressemblance avec celui de l'induction qui ne peut se fixer ni sur l'idée ni sur le fait.

(571) N 26, P 5, p. 172.

(572) Qui ne sera pas la raison la plus propre ; ce qu'il y a de plus propre à la foi divine ce n'est pas de comporter simultanément assentiment et adhésion, mais de réaliser entre ces deux choses un type d'unité qu'on ne retrouve en aucune autre foi. Mais ceci montrera bien que la priorité de valeur que l'on doit reconnaître à l'adhésion est parfaitement compatible avec le caractère original de la valeur de l'assentiment.

(573) N x5» Ana 3. P. 98 » L 154-159.

Nous avons déjà rencontré la première partie de ce texte à propos du fidéisme N 30 ; IV» 300-309.

Ajoutons ici une précision concernant la seconde partie. Voici d'abord les schémas successifs. (L 159). (C'est nous qui soulignons les termes transposés).

β Ideoque sola interna cujusque experientia homines ad fidem *movendos esse*; anathema sit (M 53, 169 B 5-7).

C Ideoque sola interna cujusque experientia homines ad fidem *moveri*; anathema fit (M 51, 37 C 13-15).

D Ideoque sola interna cujusque experientia *aut inspiratione privata* homines ad fidem moveri debere; anathema sit (M 51, 425 C 0-8).

Lors de la transposition B-C, l'un des membres de la *Deputatio* proposa la formule, non retenue par cette dernière :

B' sed sola interna cujusque experientia homines *je ipsos* ad fidem movere; anathema sit (M 53, 180 B 18-19).

D'autre part la transposition C-D résulta de plusieurs amendements. En ce qui concerne « Inspiratione privata » (M 51, 309 D 10-17, Em 103), Mgr Martin, rapporteur de la *Commission*, plaida pour cette addition en remarquant qu'« il existe deux sens distincts : le premier est l'expérience interne, le second est l'inspiration à laquelle les piétistes recourent fréquemment, invoquant le témoignage du Saint Esprit en faveur de l'expérience interne; elle coïncide à peu près avec l'expérience, mais pas absolument. Il nous a donc paru souhaitable que ces mots fussent ajoutés pour exclure le faux piétisme » (M 51, 332 A 14 — B 3). Quant au mot *debere* il fut ajouté (M 51, 310 A 6, Em 105) parce qu'il n'est pas faux que « certains soient inclinés à croire par l'expérience interne, à qui d'ailleurs les arguments de crédibilité externes sont manifestes (M 51. 310 A 8-10), tandis qu'il est faux qu'on *doive* être mu par la seule expérience interne » (M 51, 332 C 10-127).

L'allusion au piétisme, la précision apportée par B' dans le sens d'une initiative imputable à l'homme, désignent bien le danger contre lequel l'Eglise a voulu mettre en garde : valorisation illégitime de certains états affectifs qu'il est facile de provoquer ou d'entretenir.

(574) Question d'opportunité par conséquent : nous l'avons déjà remarqué avec le Cardinal Franzelin. Celui-ci allait jusqu'à dire que, parce qu'ils ont précisément pour but de s'opposer aux erreurs qui leur sont contemporaines, « les décrets des Conciles ont la forme polémique ». (Hocque sensu verissime dici potest conciliarium decretorum forma polemica) (M 50, 339, B 9-10).

<575) L'expérience propre aux dons qui concernent l'exercice de la foi, le don d'intelligence notamment. Nous y reviendrons au Ch VI.

(5/6) L'énoncé est objet conjoint. CL N 26, P 2; pp. 163-166.

(577) E)ieu s'adresse à l'homme tout entier; il emprunte le canal des sens avec le livre des créatures, celui de la raison par les énoncés révélés, celui de l'intelligence par sa Vérité : en sorte que l'homme tout entier connaisse la « voix de son Maître » Jo. X, 3; Is. I, 3. Cf. V, 225) (Cf. IV, 119).

(578) Nous l'avons ci-dessus désigné par P, et en avons indiqué les différentes acceptions objectives et subjectives (N 26, P 5; p. 170).

(579) Cf. N 34 A, p. 297.

(580) CL N 12, p. 83. Et notamment II, 280-299.

(581) N 20, p. 113.

(582) Il comporte nécessairement une écorce rationnelle; mais quant à sa substance il est une « similitude spirituelle de la Sagesse de Dieu », que Dieu imprime dans l'esprit du croyant par l'inspiration de sa parole intérieure.

de V. XVIII, 3. Deus interior inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae (Cf. IV, 320).

(583) N 16, P 6, p. 101; N 24, P 2, p. 144; IV, 682.

(584) Nous nous expliquerons plus loin au sujet de cette locution (N 37, P 2, p. 350). En un mot, Dieu est premier absolument parce qu'il est, de par lui-même et non de par aucun autre, tout ce qu'il est. En particulier, il est la Vérité première. Il en résulte que Dieu est principe de tout autre être, mesure de toute autre vérité.

(585) La connaissance mystique, laquelle demeure bien entendu à l'intérieur de la foi, montre d'une manière* décisive la valeur éminente de l'énoncé révélé. Marie de l'Incarnation a écrit : « O Dieu, vous avez fait toutes ces choses et par votre volonté elles ont été créées (Apoc. IV, 11) mon âme concevait plus que toutes ces paroles ne sonnent, et dans sa conception elle fondait en louanges et en action de grâces » (II, 210). Prenons garde cependant que cette pénétration au-delà des paroles ne se traduit pas par une élaboration intelligible de type conceptuel. Concevoir au-delà ne veut

(>js dire ajouter ou préciser les concepts , le même auteur nous en avertit ailleurs ; .tCequi m’a été communiqué touchant le mystère de l’incarnation est une chose si sublime que je n’en puis exprimer autre chose que ce que l’Eglise en dit» (Op. cit. V, 27 : II, 485). Equilibre admirable qui appartient à la foi et que savent exprimer ceux qui pratiquent cette vertu dans son mode le plus excellent : l’énoncé est le même pour tous les croyants (et même pour les incroyants lorsqu’il a un sens pour eux), et il n'est pas question de lui ajouter des précisions qui seraient étrangères à la révélation ; mais l’énoncé peut être conçu dans un rapport plus ou moins intime avec Dieu : le percevoir comme tout relatif à Dieu, comme tiré au-dessus de lui-même par la Vérité première dans laquelle il subsiste intelligiblement, c’est cela « concevoir plus que toutes les paroles ne sonnent ». Il y a bien une plus value d'intelligibilité pour qui accède ainsi à la face de lumière de l’énoncé, mais il s’agit alors de pure intelligibilité de l’être (et de l'Etre) ; transperçant en quelque sorte l’épaisseur de l’énoncé pour en atteindre la face de lumière tournée vers Dieu, le croyant n’est plus séparé de la Vérité première que par un intermédiaire beaucoup plus ténu, et il fait l’expérience quasi immédiate de Γ « au-delà » dont le sépare un voile singulièrement aminci mais encore existant. Le croyant est encore dans l’opacité de l’énoncé, mais comme à la lisière de l'Etre et de la Lumière. L’énoncé n’est qu’un concept, c’est sa misère ; mais un concept tout relatif et tout référant à Dieu, c’est sa grandeur. (Cf. V, 27).

(586) Jac. I, 17.

(587) N 15. Ana 2, p. 98 ; L 151. Cf. IV, 38. L’énoncé est ordonné à une prise positive de l’objet.

(588) N 10, P 4, p. 77. En particulier II, 179-188.

(589) N 26, P 4, p. 167.

(59°) Les représentations de la vérité divine étant symboliques, elles sont [disent les modernistes] comme des instruments à l’égard du croyant ; celui-ci devra donc se garder de trop accorder à la formule elle-même en tant que formule, mais il doit en user uniquement pour adhérer à l’absolue vérité que la formule recouvre [sans doute], mais en même temps voile, et qu’elle s’efforce d’exprimer sans à peine y arriver. (Denz. 20S7). (Description des fausses doctrines modernistes).

(591) Nous reviendrons sur ce point en traitant de la rationalité de la foi au Ch. VII. Bornons-nous à indiquer pour le moment que la proposition suivante a été condamnée comme hérétique par Jean XXII le 27 mars 1329 :

Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus ; ita maledico, quando-cumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum. (Denz. 528 ; Cf. 555).

Dieu n’est ni bon ni meilleur ni souverainement bon ; en sorte que, de quelque manière que j’appelle Dieu bon, je m’exprime aussi mal que si j’appelais noir ce qui est blanc.

C'est, on le voit, la portée du concept analogique qui se trouve ici circonscrite. Il est bien vrai, *en un sens*, de dire « Dieu n’est pas, Dieu n’est pas bon, Dieu n’est pas le meilleur... » pour signifier que « Dieu n’est pas comme la créature est, n’est pas bon comme la créature est bonne, etc... » : et c’est la part négative de l’analogie (Cf. IV, 421) ; mais les propositions : « Dieu est, Dieu est bon, etc... » contiennentr une part de vérité positive qui les rend moins inadéquates à la réalité que ne le sont Us propositions contraires : c’est cette portée positive du concept analogique qui esr expressément affirmée par Jean XXII contre Eckart. Celui-ci n’a d’ailleurs pas enseigné cette doctrine ex professo. « On a, de plus, reproché au dit Eckart d’avoir piêché [cet article] », observe discrètement la bulle « In agro Domini » (Cf. IV, 606).

(592) N 25, P 2, p. 157.

(593) N 10, Pi, p. 71. Et notamment II, 70-73.

(594) C'est formellement le sens A de l'énoncé P. (p. 170).

(595) Le Christ n’a pas enseigné un corps de doctrine déterminé, applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a bien plutôt commencé un certain mouvement religieux, adapté ou devant s'adapter à des temps et à des lieux divers (Denz. 2059) (Proposition « moderniste » : erreur condamnée par Pie X, 3 juillet 1907).

(596) N 12, p. 83. Et notamment II, 303-313 — N 34, B 1, p. 302 ; IV, 475, 478, 482, 484, 488.

(597) Tels sont par exemple les mots relatifs à la génération naturelle employés par l'Ecriture pour signifier l’éveil à la vie de la grâce : « Naître de nouveau, renaître ne l’eau et de l’Esprit ; il faut que vous renaissiez de nouveau ; naître de Dieu ; vie nouvelle, manger, boire, vie éternelle ; enfants, progéniture, fils par nature et fil» par adoption ; génération ; douleurs de l'enfantement. » (IV, 436).

(598) On peut, schématiquement, distinguer dans le discours humain, et notamment dans les mots, trois éléments : affirmation, signification, représentation. Ainsi S. Augustin et S. Thomas ont la même doctrine de la grâce (signification) ; ils la soutiennent comme vraie (affirmation) ; mais S. Thomas formalise en problématique aristotélicienne ce que S. Augustin saisit dans le vivant agir de Dieu (représentation^ différentes). Même remarque concernant la durée bergsonienne et le temps d'Aristote : notions également issues de la vie, mais procédant par intuition ou par rationalisation. Au contraire Avicenne conserve la problématique d'Aristote, mais il ne pénètre ni ne conserve la physique qualitative du Stagyrte... L'affirmation et la signification sont corrélatives et absolument inséparables l'une de l'autre, du point de vue de l'objectivité : le contenu d'une connaissance vraie est, au même degré, affirmé et signifié, et ce même degré appartient également à la vérité de la connaissance. Affirmation et signification ont, de par leur régulation objective, une valeur dont la permanence est celle là même de l'objet. La représentation est au contraire en continuité, du côté du sujet pensant, avec la signification ; elle dépend de l'évolution générale du sens des mots et du choix du système de référence : elle est donc variable par essence, et varie en fait avec le temps. M. Masson-Oursel remarque à ce propos très justement : « et ce n'est pas seulement à propos du Cantique si célèbre que l'on doit s'étonner de ce que les âmes bien pensantes savent tirer d'un chant voluptueux : le *Livre des Vers* résidu d'improvisations amoureuses ne devint-il pas la base de la sagesse politique en Chine ? Un même texte, au cours de sa rédaction, peut évoluer de façon aussi singulière que dans la succession des siècles la destination d'un édifice et son aspect architectural. De même qu'une basilique romaine devint église pour les chrétiens, la Bhagavadgita commença par une objurgation à la violence guerrière, mais se poursuivit par de la dévotion et de la scolastique. Inintelligence humaine témoigne donc de sa souplesse, mais elle est redevable de cette qualité à la transformation des circonstances . (P. Masson-Oursel. *Le fait métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941, p. 9»).

Nombre d'erreurs modernes consistent à résorber la signification dans la représentation ; d'où résultent trois conséquences : le discours ne donne pas prise sur les objets, et c'est l'agnosticisme ; la mobilité, qui appartient en effet réellement à la représentation, n'a plus aucune régulation, et c'est l'évolutionisme ; la représentation est immédiatement accouplée à l'affirmation qui devient la seule règle, et c'est le pragmatisme. Ces doctrines ont été condamnées par l'Encyclique Pascendi ; notamment l'agnosticisme, aussi bien en ce qui concerne la connaissance naturelle (Denz. 2072), qu'à l'intérieur de la connaissance de foi (Denz 2087 : symbolisme théologique ; Denz 2089 : le dogme serait une formule « secondaire »).

(599) C'est ce qu'avait parfaitement compris Newmann. Les réflexions qu'il fit, *étant encore Anglican*, sur le fait du développement dogmatique l'amènèrent à conclure qu'il était normal « de s'attendre (dans ces conditions] à l'existence d'une autorité infaillible [présidant] à ce développement. » Newmann en donne huit preuves dont certaines n'auraient plus pour nous la valeur qu'elles avaient en Angleterre vers 1845. Bornons-nous à citer deux remarques qui demeurent très actuelles » : 50 En outre on ne doit pas perdre de vue que, comme l'autorité et l'obéissance sont l'essence de toute religion, la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée se trouve en ce que la première a une autorité subjective, la seconde une autorité objective. La révélation consiste dans la manifestation de la puissance divine invisible, ou dans la substitution de la voix d'un législateur à la voix de la conscience.

La suprématie de la conscience est l'essence de la religion naturelle ; la suprématie d'un Apôtre, d'un Pape, d'une Eglise, d'un Evêque, est l'essence de la religion révélée ; et quand cette autorité extérieure vient à manquer, l'esprit retourne à ce guide intérieur qu'il possédait même avant que la révélation fût accordée. Ainsi, ce qu'est la conscience dans le système de la nature, la voix de l'Ecriture ou de l'Eglise ou du Saint Siège, l'est dans le système de la révélation. (Newmann poursuit ensuite le parallélisme : de même qu'il est toujours moralement bon de suivre la conscience, bien que celle-ci soit parfois erronée, ainsi est-il prudent de suivre toujours le magistère même dans les cas où il est douteux qu'il soit infaillible)... 70 ...Le seul guide persuasif en matière de conduite est l'autorité, c'est-à-dire qu'il nous faut avoir un jugement que nous regardions comme supérieur au nôtre quand la vérité est en question. Si le christianisme est à la fois social et dogmatique, et qu'il soit destiné à tous les siècles, il doit, humainement parlant, avoir un organe infaillible. Sans cela vous

obtiendrez l'unité de forme au détriment de l'unité de doctrine, ou l'unité de doctrine au préjudice de l'unité de forme ; vous aurez à choisir entre le latitudinarisme ou l'erreur de secte ; vous pourrez être tolérant ou intolérant pour des divergences de pensées, mais vous aurez des divergences... (An essay on the development of Christian doctrine. Ch. I. section 2 : An infallible developing authority to be expected. Publié pour la première fois à Londres en 1845).

Ce témoignage d'un philosophe croyant, hors l'Eglise catholique, est particulièrement impressionnant par sa lucidité et son désintéressement : Newmann remarque d'ailleurs avec finesse « Et probablement qu'aux yeux de ses enfants (N. ne peut encore faire qu'une conjecture) ce n'est pas l'argument le moins persuasif de l'infaillibilité de l'Eglise que de la voir, elle seule entre toutes les églises, avancer cette prétention, comme si un instinct secret et un pressentiment involontaire retenaient les communions rivales qui vont presque jusqu'à l'affecter » (Ibid. 6°).

Les protestants « sont malheureusement pas toujours aussi compréhensifs que l'était Newmann. E. Brunner, disciple de Karl Barth, n'a guère compris le rôle de l'Eglise catholique dans la foi : Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge. (Traduction anglaise, 1947).

(600) Comme le confirme d'ailleurs l'exemple de sociétés religieuses qui ne sont pas en communion avec l'Eglise catholique : la tendance immobiliste de la Russie orthodoxe et la désagrégation dogmatique du protestantisme sont les symptômes de la même carence. La différence vient simplement de ce que le jeu des possibilités humaines est, ici cultivé sans mesure, là amorti à l'excès ; cela montre qu'en regard d'un objet transcendant, l'esprit de l'homme est incapable de trouver un juste équilibre sans une assistance divine concomitante à son exercice.

On voit donc que les catholiques du vingtième siècle n'ont plus assez conscience de la valeur d'un trésor auquel ils sont accoutumés. On notera cependant que magistère et liberté de l'esprit se trouvent associés dans la révélation elle-même : non dans son expression abstraite mais dans son jeu concret. S. Jean est celui des évangélistes qui insiste le plus sur la primauté de Pierre (XXI, 16-18). C'est également S. Jean qui explicite le rôle du Saint Esprit et qui affirme : « La Vérité vous libérera » (Jo. VIII, 36). On peut voir dans cette formule l'héritage des riches développements de S. Paul (Gal. IV).

(601) Nous prenons cet exemple parce qu'il est particulièrement typique en regard de la réflexion critique moderne ; d'autres cas seraient plus immédiatement importants. Substance, nature, subsistance jouent un rôle de premier plan dans la formulation dogmatique et théologique des mystères de la Trinité, de l'incarnation, de l'Eucharistie. Comment le mot substance pourrait-il avoir le même sens pour les esprits contemporains dont la curiosité est toute entière polarisée par une description matérielle et mécaniste de l'univers, pour les aristotéliens du XIII^e siècle, et pour les pères de l'Eglise ; si on ne prend soin d'affirmer... ce qui est, c'est-à-dire qu'au regard du sens commun, il *existe* des substances. Il revient à la philosophie des sciences d'en faire la désignation concrète ; à la philosophie de préciser les termes d'une définition ; dogme et théologie n'ont besoin que de la réalité suffisamment circonscrite par ces différentes enquêtes.

(602) Ainsi par exemple l'évolutionisme, l'idéalisme s'ils se posent comme absolus.

L'Enc. *Humani generis* a rappelé cette prérogative de l'Eglise : « ...cujus (Magisterium Ecclesiae) profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata » (A.A.S. 42, 575) (Cf. Pie IX. Lettre « Tuas libenter », 21 déc. 1863 ; Denz. 1713).

(603) Les critiques oublient généralement leurs préoccupations, ou du moins ce qu'elles ont d'artificiel, quand ils réagissent tout simplement comme hommes.

(604) On pourra lire à ce sujet la claire et vigoureuse étude du T.R.P. Garrigou-Lagrange. Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Paris, 1922 ; Nouvelle librairie française — Gardeil. Le donné révélé et la théologie. Paris, 1932 ; Editions du Cerf.

En retour, nous croyons devoir signaler ici un passage regrettable dans un livre au sujet duquel nous avons déjà fait d'importantes réserves (Exc VI, P 8 f) : « En renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui il faut qu'elle renonce à ces notions » (H. Bouillard, Op. cit. ; p.

324) — Les notions visées concernent (au moins certaines d'entre elles) non seulement la théologie mais le dogme : une telle affirmation semble donc tout à fait contraire à l'esprit de l'Eglise, voire aux monitions que nous rappelons dans ces pages ; si elle pouvait prévaloir, elle ruinerait complètement la conception traditionnelle du dogme imposant à celui-ci une constante et incontrôlable évolution. Il faut distinguer, dans toute physique, la partie proprement physique, et le *type d'explication* auquel elle se rattache. Que la physique d'Aristote soit remplacée par une autre, comme physique, rien de plus vrai, et qu'elle se réfère immédiatement à un type d'explication dont ne relève plus immédiatement la physique moderne, c'est également incontestable. Mais cela n'entraîne en aucune façon t) ni que le type d'explication moderne (qui est matérialiste, nous voulons dire qu'il s'attache à décrire les causes matérielles) puisse se passer du type finaliste si l'on veut avoir de l'univers une *vue intelligible* et non pas un enregistrement quantitatif qui ne dépasse pas la constatation des faits 2) ni surtout que le type matérialiste, comme tel, soit assimilable par une philosophie spiritualiste que seules peuvent accueillir la théologie et la dogmatique. La mécanique ondulatoire ne sera jamais d'aucun secours pour situer le mystère de l'incarnation soit dans l'intention divine soit dans la nature humaine, tandis que les réflexions aristotéliennes sur la causalité sont d'un secours immédiat. La raison en est simple : la physique d'Aristote est une biologie réfléchie, elle est le fondement tout naturel d'une philosophie *humaine*, et si nous n'avons pas de mode plus élevé que le mode humain pour connaître les réalités divines elles-mêmes, ce mode, pour modeste qu'il soit, vaut mieux qu'un type d'explication mécaniste. Nous croyons d'ailleurs très fermement que l'épistémologie scientifique moderne a son mot à dire en philosophie et en théologie, mais jamais elle ne pourra constituer la *clef de voûte* d'un système explicatif ; elle n'a pas encore rendu ce qu'elle peut rendre, mais elle n'y parviendra qu'en demeurant à sa juste place, savoir en étant subordonnée à un type d'explication que ni bachelier, ni Boutroux n'ont récusé : elle pourra alors être le principe d'une sagesse qui pourra parfaire la sagesse précédemment et définitivement acquise. Pour ne prendre qu'un exemple, le renouvellement moderne du concept de nombre a mis en lumière l'importance des notions de relation et d'ordre : une réflexion comme celle d'Hamelin suppose un climat mathématique ; mais ce qui servira utilement la théologie de la Trinité, ce n'est pas le nombre du mathématicien, mais bien son intégration en sagesse humaine sous une forme que le vingtième siècle commence de découvrir : il faut une humble patience pour accéder à la divine Vérité avec des instruments humains. Dans l'ordre technique, le progrès s'effectue par substitution : un moyen plus perfectionné en remplace un autre. Dans l'ordre intelligible, le progrès s'effectue par intégration : en ce qu'elles ont de positif, les perceptions métaphysiques se complètent mutuellement. Seul le second type de progrès est compatible avec la stabilité (Cf. L'Année théologique 1046, pp. 31-55) : aussi le théologien est-il concerné, non par les techniques, mais par leur émergence intelligible. Que l'homme moderne ne visualise plus au même niveau que Platon et Aristote, qu'il ne ressente plus les mêmes exigences d'intelligibilité profonde, ce n'est malheureusement que trop vrai : mais on ne saurait tirer de là argument pour éliminer ce qui doit précisément être restitué. Il est singulièrement opportun de rappeler à ce même homme moderne penché sur la matière qu'on ne peut être chrétien sans être homme tout court : faudra-t-il rappeler au théologien moderne l'idéal décrit par le R.P. B., qu'il est tout à fait impossible d'être théologien sans avoir conscience de la vocation humaine à l'intelligibilité : et que l'intelligibilité ne saurait être, même pour l'homme, réduite adéquatement à une description quantifiée des phénomènes relevant de l'expérience sensible.

On peut bien affirmer, comme le fait le R.P. B. : « [L'histoire] permet de saisir au sein de l'évolution théologique un absolu. Non pas absolu de représentation mnk un absolu d'affirmation » (On. cit. η. 22η). (Cf. de Lubac. La connaissance de Dieu. p. 59). Mais il n'y a aucune affirmation qui ne soit affirmation de quelque chose, 11 n'y a pas d'affirmation sans signification (IV, 598). Si donc on ne distingue pas. en-deça des représentations changeantes liées à révolution des techniques et des besoins de l'homme, une signification permanente qui ne peut être que l'expression intelligible de réalités permanentes, alors on ne voit plus comment éviter que « ces formules que nous appelons dogmes soient soumises à la même vicissitude, et partant sujettes à variation » (Pie X. Fausses doctrines des modernistes. Denz. 2070 O- Ræn ne sort d'attirmer « l'absolu d'affirmation » si on pose des principes qui le rendent caduc. Et il faut, pour en rendre compte, respecter l'enchaînement des types de savoir.

Respecter la spécificité des divers domaines est d'ailleurs une condition élémentaire la recherche iructueuse de la vérité. Mgr Bruno de Solages écrit : « ce qui constitue le fait capital dans la pensée moderne, c'est l'évolutionisme généralisé ; je veux dire la substitution en tous domaines d'un temps évolutif au temps cyclique d'Aristote, et, par contre coup l'envahissement par l'histoire de toutes les disciplines humaines... Et c'est même un prêtre, professeur de mathématiques à l'Université de Louvain, de notoriété mondiale, l'Abbé Lemaître, qui est l'auteur de la théorie de l'univers en expansion dans l'espace, » (Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse, Avril-Juin 1947. P. 81).

Mgr de Solages aurait pu remarquer ;

1) que la théorie de l'univers en expansion fait encore l'objet de vérifications expérimentales, et qu'elle n'est pas suffisamment fondée pour servir de base à une cosmologie. Einstein n'admet plus l'existence de la constante cosmologique qui est le fondement de la théorie de Lemaître (The Meaning of Relativity. Appendix 1 pp. 104-126. Londres. Methuen. 1950;.

1) que, si l'univers est maintenant « en expansion », il pourra, dans le futur, et cela en vertu de la même théorie, être *en contraction*. Il pourra y avoir, après la phase d'expansion une phase de contraction. Il n'est donc pas acquis qu'un temps évolutif ait été substitué au temps cyclique d'Aristote. Dans la théorie de M. l'Abbé Lemaître, si elle est vraie, le temps cyclique d'Aristote est seulement transposé à une autre échelle.

3) Que la problématique kantienne, d'où dérive l'espace tel que se le représente l'homme moyen du XX^e siècle, est incompatible avec l'espace tel que l'exige l'« univers en expansion ». Le lieu d'Aristote, qui est, Bergson l'a montré, d'une nature toute différente de l'espace de Kant, pose la question de l'espace au point de vue philosophique, de la même manière que la théorie de l'univers en expansion. Se rencontrer dans la position de la question » pourrait bien être l'achèvement de la compréhension mutuelle en intelligibilité humaine, où on ne fait guère qu'interroger correctement.

Mgr de Solages rapproche, joue sur les mots. Il faudrait d'autres preuves qu'un rapprochement hâtif pour suggérer — comme le fait l'auteur dans l'article cité — que l'évolutionisme généralisé doit servir de canevas à la doctrine sacrée. L'expansion (et la contraction) de l'univers est une théorie qui a sa valeur au point de vue cosmologique. L'évolution est une théorie qui a sa valeur au point de vue biologique... Mais l'évolutionisme, généralisé, est un mythe. A chaque degré d'être correspond un type de durée qui lui est propre. Confondre ces degrés est une erreur évidente pour quiconque croit à l'esprit ; confondre ces types n'est pas une erreur moindre, ni moins nocive.

(605) N 16, P 6, p. 101 (Denz 1800) ; N 16, Ana 3, p. 102 (Denz 1818).

«Je rejette également comme hérétique cette manière d'entendre l'évolution des dogmes, selon laquelle un dogme passerait d'un sens à un autre sens différent de celui qui, primitivement, [eut cours] dans l'Eglise (Denz 2145, 40). (Serment antimoderniste, imposé par Pie X ; 1^{er} septembre 1910).

(606) L'objet de la foi n'est pas connaissable, et cela résulte de ce qu'il n'y a aucune proportion entre l'intelligence et la matière qui lui est proposée. Ce manque de proportion ne peut jamais, selon la doctrine des modernistes, être supprimé. En sorte que l'inconnaissable demeure tel aussi bien pour le croyant que pour le philosophe : si donc il existe une religion, ce sera la religion d'une réalité inconnaissable /Erreurs modernistes Denz. 210g).

Après une soigneuse étude de l'analogie, et de la distinction entre l'objet connu et la manière de le connaître, S. Thomas affirmait déjà : « Les propositions que notre intelligence forme au sujet de Dieu ne sont pas vaines » (C.G. I, 36) (Cf. IV, 252, 591).

(607) Les dogmes de la foi doivent être retenus seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme des normes qui commandent l'agir, non comme des normes [qui règlent] le croire (Erreurs modernistes. Denz. 2026).

(608) Les formules religieuses ne sont rien autre que des intermédiaires entre le croyant et sa propre foi : elles sont, relativement à la foi, des notes inadéquates de son objet, c'est-à-dire des symboles, relativement au croyant de purs instruments. En sorte qu'elles ne peuvent sous aucun rapport, contenir la vérité d'une manière absolue: comme symboles en effet, ce sont des images de la vérité, qui doivent par conséquent être adaptées au sens religieux en tant que celui-ci est référé à l'homme ; comme instruments, ce sont des véhicules de la vérité qui à leur tour doivent être adaptés à l'homme en tant que celui-ci se réfère au sens religieux. L'objet du sens religieux, s'il est contenu sous un absolu, comporte une infinité d'aspects dont tel

apparaît à l'un, tel à l'autre. Semblablement l'homme qui croit peut mettre en œuvre tels ou tels conditionnements. Les formules appelées dogmes sont par conséquent sujettes aux mêmes vicissitudes et aux mêmes variations. (Erreurs modernistes. Denz 2079).

(609) Dans une religion vivante il n'y a rien qui ne soit variable et qui, par conséquent, puisse ne pas varier... Le dogme, l'Eglise, les livres saints, la foi elle-même doivent être soumis aux lois de l'évolution à moins qu'ils ne soient proches de la mort... C'est cet évolutionisme opportuniste qui semble être la base et le fondement de cette méthode fameuse qu'on appelle méthode historique (Erreurs modernistes. Denz. 2094).

(610) Décret « Lamentabili » 3 juillet 1907. Encyclique « Pascendi » 8 septembre 1907. Motu proprio « Sacrorum antistitum » (Serment antimoderniste) 1er septembre 1910.

(Gu) Jo. I, 9. La lumière, la vraie, celle qui éclaire tout homme, venait dans le monde.

(612) L'existentialisme « chrétien » voudrait éclairer, voire fonder, la psychologie de la foi, sur la correspondance *noëma-noësis*. Dès lors la *noësis* ne peut être, à l'instar du *noëma*, que *noësis du croyant*. Par suite *Vacte* de la Vérité se révélant n'est plus présent dans l'acte de foi que par son terme conceptuel, le *noëma*. On détruit la communion intelligible, réelle, ontologique, de l'homme avec Dieu ; pour avoir voulu accuser, dans une perspective humaniste, le caractère intime de l'exercice de la foi. Bien compris, le rôle de la Vérité révélante répond au vœu existentialiste ; mais il l'intègre dans l'unité, divine, de la foi.

(613) Eph. IV. 5.

(614) de V. XIV, 12.

(615) S. Thomas en présente la justification sous forme logique :

de V. XIV, 12. « Mais ceci [à savoir que la différence temporelle soit accidentelle à l'acte de foi] paraît faux : la foi en effet, impliquant un assentiment, concerne un [énoncé] qui doit pouvoir être qualifié vrai ou faux et qui par conséquent est composé. Ainsi, en disant, je crois la résurrection, je dois entendre une certaine composition ; et cette composition inclut nécessairement le temps qui est nécessairement supposé par toute opération de composition et de division. Le sens est donc : je crois que la résurrection est, ou bien qu'elle a été, ou bien qu'elle sera. »

(616) Il appartient évidemment au Magistère de déclarer un pareil fait et d'en préciser les modalités.

(617) de V. XIV, 12. *objectum fidei dupliciter potest considerari : vel secundum se prout est extra animam ; et sic proprie habet rationem objecti* (Cf. 2-2, I, 2 - IV, 741).

(618) On vient de voir IV, 615. comment cette complexité dérive du temps (Cf. IV, 719). Nous l'envisagerons en elle-même au Ch. VIII.

(619) de V. XIV. i, c. Croire ne se trouve pas dans la première opération [de l'esprit], mais dans la seconde ; nous croyons en effet les choses vraies, nous ne croyons pas les fausses. [Or le vrai et le faux se trouvent dans la deuxième opération]. Cette thèse est développée plus largement 3 S, D 23, Q 2, A 2, Sol. 1.

(620) N n, p. So. - II, 228-232. Cet aspect a été développé par : J. Mouroux. Structure personnelle de la foi.(Recherches de Science religieuse. Février 1939 ; pp. 59-107).

(621) N 35, A, p. 315 ; IV, 554 - II, 47 ; 81-89 î 203.

(622) IV, 324. 325 327, 334. 397.

(623) N 10, P 2, p. 72 - II, 98-101.

(624) Exc. III, P 4; Exc. VI. P 8 ; N 50, P 2, p. 500.

La hiérarchie des natures doit être entendue comme la désignation concrète de l'ordre et partant de l'intelligibilité de l'univers. C'est donc bien sous cet aspect qu'il convient d'envisager le créé si on veut le référer au Dieu-A'érité.

(625) de V. XIV, 9, 4m. *Nec est in daemonibus fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus.*

(626) N 9, p. 66. II, 2-11 - IV. 74, 75.

(627) N 10, P i, p. 70 ; II, 58, 62, 63, 66, 67.

Le mot « obéissance » est également employé par S. Thomas, à propos de la foi :

L'obéissance est en un certain sens incluse dans la structure de la foi N 47, P 1 : il faut en effet que l'intelligence soit bien disposée en vue de suivre la motion de la volonté (2-2. IV, 2, 2m) (V, 151).

« l'obéissance est une suite de la foi, parce que c'est la foi qui révèle clairement à l'homme que Dieu est un supérieur à qui on doit obéir » (2-2. IV, 7, 3111).

« la foi droite est celle [que l'on a] lorsqu'on obéit à la vérité pour elle-même et non pour rien d'autre » (IV, 399).

«Le mérite de la foi consiste en ce que l’homme donne son assentiment, par obéissance à Dieu, à des choses qu’il ne voit pas (Rom. I, 5)» (3, VII, 3, 2®).

Mais S. Thomas insiste plutôt, touchant la foi elle-même, sur l’ « autorité de Dieu » (Cf. IV, 628).

Le Concile du Vatican parle de la « libre obéissance que nous vouons à Dieu par la foi » (N 15, P 3. L 63) ; nous verrons un peu plus loin (N 38, P 3, p. 364) que cette locution doit s’entendre de l’hommage que l’intelligence humaine, émue jusque dans son fond par la Vérité divine, rend au Créateur.

(62S) On notera tout d’abord que le mot *imperari*, employé par le Concile du Vatican (L 145 : N 15, Ana 1) implique à la fois autorité et obéissance. Le mot *auctoritas* est, lui aussi, employé (L 16, 152). On le trouve dans S. Thomas à propos de la foi, dans son sens propre :

2-2. 11. 10m. L’homme doit croire aux choses de foi, non à cause de la raison humaine, mais à cause de l’autorité divine.

2-2. II, 10, 2™. Rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes.

Les raisons qui induisent à reconnaître l’autorité de la foi ne sont pas des démonstrations.

2-2. IV, im. Per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt.

De par l’autorité divine, l’intelligence du croyant est convaincue de donner son assentiment aux réalités qu’elle ne voit pas.

j. LXXV, t. Que le corps et le sang du Christ soient dans ce sacrement, cela ne peut être perçu ni par le sens ni par l’intelligence, mais seulement par la foi qui est fondée sur l’autorité divine (sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur).

Heb. XI, i, P 4. C’est l’autorité divine qui crée cette élection volontaire par laquelle l’intelligence se trouve déterminée... (V. 170).

Heb. XI, i, P 4 Là où notre version porte le mot *argument*, d’autres portent *conviction*. Car c’est par l’autorité divine que l’intelligence est convaincue de donner son assentiment aux choses qu’elle ne voit pas.

3 S, D 24, A 2, Sol 2, 3ra. La raison humaine précède l’autorité humaine, comme la raison divine précède l’autorité divine en laquelle se fonde la foi (Cf. IV, 762).

C. E. G. 30. Notre foi ne tire son autorité ni des Anges ni des miracles qui ont été faits, mais de la révélation du Père par le Fils et par le Saint Esprit.

L’autorité qui n’appartient formellement qu’à Dieu rejaillit donc sur la foi qu’il propose.

Mais, à la différence du mot « obéissance », le mot « auctoritas » n’est pas employé par l’Ecriture en ce qui concerne la foi. Il y a cependant deux catégories de passages approchants :

1) Matt. VII, 29 ; Marc I, 22 *hōs ecksousian ekhōn* (Jésus *enseigne* comme ayant autorité). (Cf. II, 61).

Luc IV, 32 *en eksousia en ho logos autou* (La parole de Jésus était dans la puissance, dans l’autorité).

Mais le mot *eksousia* a toujours le sens de « puissance », « pouvoir » : toute puissance de Dieu (Luc XII, 5) ; pouvoir donné aux Anges sur les éléments (Apoc. VI, 8 passim) ; pouvoir de Satan (Luc XXII, 53 ; Eph. II, 2...) ; pouvoir, puissance de Jésus (Jo. X, iS ; XVII, 2 ; V, 27...). D’ailleurs dans la traduction des passages cités (Matt. VII, 29 ; Marc I, 22 ; Luc IV, 32) la Vulgate porte *potestas* et non *luctoritas*. Le premier indique une qualité *intrinsèque* dans celui qui enseigne, le second n’en désigne qu’une conséquence *extrinsèque*. L’exégèse moderne, sacrifiant à l’esprit du temps, traduit généralement « autorité » ; mais on notera que Luc IV, 36. accouple les deux mots *eksousia* et *dtinamis* au sujet de la parole de Jésus, ce qui ne laisse guère d’ambiguïté sur le sens authentique.

Descartes dont nous avons déjà rappelé le volontarisme (IV, 232 ; Cf. Exc. IV ? 2) emploie, lui, spontanément le mot autorité pour caractériser la situation de Dieu en regard de la raison :

LXXVI. *Auctoritatem divinam perceptioni nostrae esse praeferendam : sed ea secundum a non decere philosophum aliis quam perceptis assentiri.*

Fraeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda. Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum clarum et evidens, aliud quid nobis sugge-

merc videretur, soli tamen authoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. (Principiorum Philosophiae, Pars Prima, LXXVI) (Descartes. Œuvres. Ed. Adam Tannery, \ III, 39).

Que nous devons préférer l'autorité divine à nos arguments, bien qu'en l'absence de cette autorité, il ne convienne pas à un philosophe d'accorder son assentiment à autre chose que ce qu'il perçoit.

Par dessus tout, il convient de fixer en notre mémoire comme règle suprême que les choses qui nous sont révélées par Dieu doivent être crues comme les plus certaines de toutes. Et même s'il arrive que la lumière de la raison, parfaitement claire et évidente, suggère autre chose, c'est à l'autorité divine plutôt qu'à notre propre jugement qu'il faut ajouter foi.

On ne peut souhaiter, pour le fond comme pour la forme, une expression plus rigoureuse de la théologie volontariste de la foi. Cette théologie peut donc se réclamer de Descartes, mais non de la doctrine de l'Eglise (Cf. IV, 70S). Cette option de Descartes fut de son vivant et demeura après sa mort en étroite liaison avec les traditions auxquelles l'initia son séjour à La Flèche (Exc. IV, p. 236).

b) Heb. XII, 2. Jésus auteur (*arkhêgos*) et consommateur de la foi.
(Act. III, 15. Auteur de la vie. Act V, 31. Prince et sauveur ; emploient également *arkhêgos*).

Ce mot peut signifier : héros, commandant, prince ; et les trois nuances sont implicitement retenues ici. Heb. XII, 2 suggère que Jésus a autorité sur la foi.
(629) N 10, P i, p. 71 ; II, 70-76.

(630) Jo. XII, 36. Tandis que vous avez la lumière [c'est-à-dire le Christ], croyez en la lumière [c'est-à-dire en Jésus et en sa doctrine] afin d'être des fils de lumière. (Cf. II, 203).

Croire en Jésus et en sa doctrine c'est devenir lumière comme il l'est lui-même, c'est-à-dire lui devenir semblables. La recommandation de croire dans le moment où l'on a la lumière peut paraître étrange puisque l'on ne croit ni à ce que l'on voit ni à ce que l'on possède. Mais d'une part la conscience que nous avons de posséder Dieu ressemble à la conscience de la vie : c'est une conscience imparfaite qui repose sur la foi parce que la richesse qu'elle s'efforce d'embrasser est de type essentiellement progressif et ne devient actuellement explicite que dans la mesure où, précisément, on croit à ce progrès. D'autre part, il faut, tandis qu'on a la lumière d'une manière en quelque sorte sensible, croire en la lumière : c'est-à-dire adhérer, au delà de ce qui est visible, à la réalité que l'on continuera à posséder même quand la lumière sera ôtée. Il est plus aisé, non pas toujours plus sûr, de parvenir à cette substantielle possession de la foi en prenant le chemin de la lumière qu'en s'enfonçant dans l'ombre. C'est le sens de la recommandation de Jésus. A ceux qui s'étonnent de l'annonce qu'il vient de faire de son départ il répond : « Plutôt que chercher à montrer que je dois rester, profitez de ma présence afin de vous mettre en un état tel que mon départ ne vous porte aucun détriment. Ainsi vous serez enfants de lumière, vivant de ce dont je vis moi-même et que la mort n'atteint pas. »

(631) N 5. F 2. p. 41.
(632) Ce même symbolisme est également employé par S. S. Pie XII, dans l'Encyclique « Mystici Corporis Christi ». Le Christ est tête du Corps Mystique en raison de son influence, en éclairant : « Le Christ donne la lumière à toute son Eglise... Venant de la part de Dieu en qualité de maître (Jo. I, 18) pour rendre témoignage à la vérité (Jo. XVIII, 37) il fit briller sa lumière sur la primitive Eglise... C'est lui qui infuse dans les fidèles la lumière de la foi ; lui qui enrichit divinement des dons surnaturels de science, d'intelligence et de sagesse ses pasteurs et ses docteurs, en premier lieu son Vicaire sur la terre, afin qu'ils conservent fidèlement le trésor de la foi, qu'ils le défendent énergiquement, qu'ils l'expliquent et le soutiennent avec piété et diligence : lui enfin qui, bien qu'invisible, préside aux Conciles de l'Eglise et les guide par sa lumière. » (A.A.S. 35, 210. Trad. Bonne Presse, p. 27).

(633) B. T. III, Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente, non potest tallere, sicut Deus non potest decipere, vel mentiri unde hoc lumen sufficit ad iudicandum.

(634) Jac. 1, 17. -
“ (635) Jo. I. 4. 9 : UL 19 ; VIII, 12 ; IX 5 ; XII, 35. CL II, 203.

(630) B. T. II. 2. [Fides est] assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per

O
£"
U

fidem nobis infusam inhaeremus Primae Veritati propter seipsam, [atque ita innixi divina cognitione, omnia quasi oculo Dei intuemur).

Nous avons trouvé ce texte in extenso cité par deux auteurs dominicains contemporains. Nous n'avons pu identifier, en S. Thomas, les parties entre crochets. Les éditions que nous avons consultées portent :

B. T. II, am. Lit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum, per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi prunae veritati propter seipsam.

La même conception extatique de la foi est exprimée :

de div. Nom. Ch. 7, leçon 5m. Cette foi divine est une certaine communion permanente de tous les croyants, en tant qu'elle les place fermement dans la vérité et qu'elle place la vérité en eux ; les croyants ont en effet une connaissance simple de la vérité, sans doute ni recherche (absque dubitatione et inquisitione), selon une certaine identité immuable parce qu'ils demeurent de la même manière et immuablement dans la vérité (secundum quamdam intransmutabilem identitatem, quia scilicet eodem modo et intransmutabiliter in veritate permanent). C'est à cause de cette fermeté de la foi que l'Apôtre l'appelle une substance : [elle est] comme un fondement et un lieu

de div. Nom. Ch. 7, leçon 1 f. Notre entendement a une vertu naturelle, à savoir l'intelligence, par laquelle il peut considérer les intelligibles qui lui sont proportionnés. Mais il est également susceptible d'une certaine union (unitio) aux choses divines par la grâce ; celle-ci excède la nature de notre entendement, et cette union est celle que réalise la foi ou toute autre connaissance — entre l'homme et les choses qui dépassent la capacité de son entendement. Il faut donc que nous comprenions les choses divines selon cette « union » de la grâce : non en tirant à nous les choses divines et en les ravalant au niveau des choses qui nous sont connaturelles mais en nous établissant tout entiers hors de nous-mêmes en Dieu, en sorte que nous soyons, par cette union, totalement déifiés (sed magis totos nos statuantes extra nos in Deum, ita ut per praedictam unionem totaliter deificemur).

S. Thomas explique ensuite que cette perte de soi vaut mieux que la conservation de soi ; car «Dieu étant meilleur que nous, il vaut mieux être de Dieu par l'union de grâce que d'être nôtres c'est-à-dire appuyés sur nos ressources naturelles ».

(637) En quoi consiste toute l'induction comme l'a montré Lachelier.

(638) En fait, assez rares sont les humains qui, ayant pris conscience de leur destinée, organisent leur agir d'une manière cohérente en fonction du but à atteindre.

(639) Nous en avons dit le pourquoi en parlant plus spécialement du miracle : N 31 B. p. 241.

Matt. V, j6. Que votre lumière luisse ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et glorifient votre Père qui est dans les cieux !

(640) Pascal. Clé du chiffre : Veri adoratores.

Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi (Pensée 681).

Jo. IV, 23. Mais l'heure vient, et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité.

(641) Les deux autres vertus théologiques partagent avec la foi le privilège d'enraciner en Dieu celui qui les possède, et de l'assimiler à Dieu sous un certain rapport ; mais la lumière qui distingue la foi lui vaut, dans ces conditions, une auto lucidité qui lui est propre.

M. XVII, 6. Par la foi l'homme adhère à Dieu en tant que celui-ci est le principe qui fait connaître la vérité : nous croyons vraies en effet les choses qui nous sont dites par Dieu. Tandis que par l'espérance l'homme adhère à Dieu selon que Dieu est en nous principe de parfaite bienfaisance : l'espérance nous permet en effet de nous appuyer sur le secours divin en vue d'obtenir la béatitude.

(642) N 10, P 2, p. 72 - IV, 544, 687.

(643) Ch. VI. La certitude de foi étant liée au type de l'activité intelligible qui est propre à cette vertu, nous reviendrons à une analyse plus psychologique de l'acte du croyant. Il convient pour le moment de le situer exactement face à l'objet.

(M N 35f B. P. 323.

(645) Cette distinction n'est pas tout à fait celle dont nous avons parlé entre l'objet principal et l'objet conjoint : nous verrons un peu plus loin (N 37, P 2, p. 346) comment ces deux distinctions se ramènent l'une à l'autre.

(646) Sur quoi nous avons insisté N 36, P 1, 2, pp. 328-337.

(647) Jo. IV. 24.

(648) N 9, P 2, p. 67 ; N 29 ; IV, 547.

(649) Cette notion se retrouve dans toutes les disciplines suffisamment constituées : la même réaction n'est pas envisagée au même point de vue par le chimiste et par le biologiste ; celui-ci en retour considère, en biologiste, des phénomènes qui relèvent non seulement de la chimie mais de la physique, etc... Le point de vue qui fait l'unité d'une science est appelé l'objet formel ou raison formelle de cette science ; les éléments sur lesquels se distribue cette raison formelle en constituent l'objet matériel. Les scolastiques distinguaient en outre deux aspects de la *ratio formalis* : *ratio formalis sub qua* (qui se tient du côté de l'esprit et) qui désigne le point de vue que *Vesprit* envisage, *ratio formalis quae* (qui se tient du côté de l'objet et) qui désigne le point de vue sous lequel l'objet est envisagé. L'énoncé proposé comme objet de foi ne peut l'être qu'en tant qu'il est révélé (*ratio formalis quae*) ; le croyant ne peut lui accorder son assentiment qu'en usant de sa lumière de foi (*ratio formalis sub qua*). Le langage moderne n'a pas assimilé ces heureuses précisions, mais il est bon de les avoir présentes A l'esprit (CL IV. 87).

(650) N 12, p. 83 ; II, 276-313.

(651) C'est-à-dire la bonne nouvelle contenue dans la Parole divine elle-même.

(652) Nous avons déjà dit, et nous aurons à répéter souvent, que la réalité atteinte par la foi c'est Dieu en tant qu'il est le Vrai subsistant ; mais il va de soi, et on voudra bien toujours sous-entendre, que le Vrai divin est *formellement* objet de la foi en tant qu'il est non vu (Cf. IV, 36). C'est d'ailleurs ce qu'affirme très nettement S. Thomas :

de V. XIV, 3, 601. *Veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens.*

La Vérité première n'est l'objet propre de la foi que dans la mesure où elle est non apparente (conformément à la définition Heb. XI, 1 ; N 26, P 4, p. 167.

de V. XVIII, 3. La Vérité première elle-même, en tant qu'elle est non apparente, est objet de foi ; nous voulons dire : non apparente ni par la vision comme elle se manifeste aux bienheureux, ni par la raison naturelle ainsi que les philosophes connaissent, de Dieu, certaines choses telles que l'incorruptibilité, l'incorporéité, l'intelligence (Cf. IV, 850).

Ceci n'ôte pas que la foi est en continuité avec la vision (IV, 38) : car elle atteint Dieu tel qu'il est (IV, 63-67).

(653) 2-2. H» 2... L'acte de la foi consiste à *croire Dieu* puisque rien ne nous est proposé à croire si ce n'est dans la mesure où cela a relation à Dieu (*ad Deum pertinere*)... L'acte de la foi consiste à *croire à Dieu*, car l'objet formel de la foi c'est la Vérité première... (Cf. IV, 657, 682).

Troisième expression : *croire en Dieu*, ce qui inclut le mouvement volontaire vers la Vérité première s'offrant comme une fin. Cette trilogie, très intéressante du point de vue de la systématisation théologique, est sans grand fondement exégétique. On consultera avec profit sur ce dernier point : Die., 63-79. — Camelot : *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*. (Les Sciences Philosophiques et Théologiques 1941-1942, Vol. i. 149-155).

(654) La comparaison ne porte évidemment que sur les rapports de la « lumière n et de l'objet. Nous n'insinuons pas que la Vérité première démontre les énoncés de foi (Cf. N 29, B 2 b, p. 227 ; IV, 269, 521, 522).

(655) N 35 A, p. 315 ; N 36, P 3, p. 337 ; N 38, P r, p. 361 ; N 40, P 1, p. 374 ; N 45, P 2, p. 443. Nous renvoyons au chapitre VIII l'étude du rôle joué par la confiance personnelle. Cf. IV, 620.

(656) de V. XIV, 8, 4m.

(657) Rom. IV, i, P 6. L'acte de foi comporte trois modalités : croire Dieu, croire en Dieu, croire à Dieu (croire en Dieu marque la finalité de la foi et sa référence à la charité).

Croire Dieu montre la matière de la foi, selon quoi elle est une vertu théologale ayant Dieu pour objet. Aussi cet acte là ne décèle-t-il pas l'espèce de la foi ; si en effet quelqu'un croit que Dieu existe pour certaines raisons humaines ou pour des signes naturels, il n'a pas encore la foi dont nous parlons ; il ne la possède que lorsqu'il croit pour cette raison que c'est Dieu qui a parlé : et c'est ce qui est signifié par l'expression « croire à Dieu » ; c'est là ce qui spécifie la foi, puisque d'ailleurs tout habitus de connaissance tire son espèce de la raison qui en commande l'assentiment. (L'assentiment qui procède de l'habitus de science est fondé sur la démonstra-

lion ; celui qui procède de l’habitus d’opinion sur syllogisme dialectique) (Cf. V, 308).
(658) Conclusion familière à S. Thomas. Cf. Excursus XII.

(659) 2-2· L >· --la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s’appuie la foi (Cf. IV, 682).

On voit par là toute la plénitude contenue dans l’expression « la Vérité première révèle 1». C’est ce sens qu’on voudra bien lui accorder dans toute la suite.

(oéo) de V. XIV, 8. De même que l’être créé, pour autant qu’il est en lui, est inconsistant et déficient, à moins qu’il ne soit soutenu par l’être inctéé : de même toute vérité créée [c’est-à-dire tout témoignage des créatures] est défectible ; [elle cesse toutefois de l’être] dans la mesure cù elle est rectifiée par la Vérité première.

(001) S. Thomas le montre en partant de ce fait que la foi est une vertu. La vertu, pour l’intelligence dont l’objet est le vrai, consiste à affirmer infailliblement le vrai La foi, ne pouvant y parvenir en vertu d’une évidence, doit s’appuyer sur un témoignage infaillible. Or seul le témoignage de Dieu jouit de cette propriété (IV, 660) (de V. XIV, 8) (Cf. IV, 20).

(662) Encyclique *Mystici corporis Christi*. A.A.S. 35> 22% î Trad. B. Presse, p. 40.
Dieu est « source » et il est terme ; le plus important, du point de vue de l’être, c’est qu’il est source.

3, XXXIV, i, im. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae quasi praeexistentis in Deum (Cf. 3. XXXIII, 3, 3“ ; C. T, 122 ; Eph. IV, 9).

Dans le mystère de l’incarnation, on considère plutôt la descente de la divine plénitude dans la nature humaine que le progrès vers Dieu de la nature humaine supposée (en quelque sorte) préexistante.

Une remarque semblable vaut pour la foi. Car la foi est à l’ordre de la Vérité ce que l’incarnation est à l’ordre de l’être. Nous définissons les choses à partir de ce que nous en voyons : nous exprimons donc le mystère de l’incarnation en partant de l’humanité de Jésus, de sa dépendance à l’égard de Dieu et de son retour vers Dieu ; mais ce qu’il y a de plus important c’est le « mouvement de descente ». De même, il faut, pour définir la foi, considérer qu’elle est un assentiment de l’homme a une doctrine révélée, assentiment par lequel l’homme adhère à la Vérité subsistante ; mais cette « tendance » vers Dieu n’existerait pas si, premièrement, la Vérité divine ne s’infléchissait vers l’esprit de l’homme. Ni le croyant n’est en acte de croire, ni l’énoncé n’est en acte de médiation par rapport au Dieu crû, sans la « descente » de la Vérité première ; cette « descente », impliquée par l’exercice de la foi, est comme une incarnation prolongée : c’est cela qu’on exprime en disant que Dieu est « Source de la vérité ».

(663) N 15, P 7, p. 98 ; L 125.

(664) Schéma A. Ch. IX. De necessitate et supernaturali firmitate fidei (M 50, 66 A 8 - B 3). Quoniam enim fides divina non persuasio naturalis est, sed virtus infusa, per quam Spiritus Sancti gratia elevante et confortante, *adhaeremus revelatae veritati* (66 A 12) : ideo etiam firmitas *assensus* (A 12) per eamdem gratiam supernaturalis est, ut fides nostra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. Unde hoc ipsum lumen fidei et adiutorium gratiae fideles, qui docibiles Dei et *inhaerentes primae feritati* (66 A 16-17) fide divina credunt, immenso intervallo discernit ab iis, qui errantes religioni falsae *adhaerent* (66 B 1) ex opinionibus humanis et ex illa sapientia de qua scriptum est : Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo (I Cor. I, 19) (Cf. V, 150).

a La foi divine n’est pas une persuasion naturelle, mais une vertu infuse par laquelle, la grâce du Saint Esprit nous élevant et nous affermissant, nous adhérons à la vérité révélée : aussi la fermeté de notre assentiment est-elle, en vertu de la même grâce, surnaturelle ; de telle sorte que notre foi ne subsiste pas dans la sagesse des hommes, mais dans la puissance de Dieu. De là vient que cette lumière de foi, non moins que le secours de la grâce, établissent un immense fossé entre les fidèles qui, dociles à Dieu et fixés à la vérité première, croient de foi divine ; et ceux qui, par erreur, adhèrent à une fausse religion suivant les opinions humaines et la sagesse dont il est écrit : je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la prudence des prudents. » (Cf. IV, 400).

(665) Schéma B. Itaque vere fideles per caeleste hoc donum *primae veritati adhaerentes* magno intervallo discernuntur ab iis qui falsam religionem opinione humana ducti sectantur... (M 53, 167 A 14-16).

) Schéma C. Quo circa minime par est conditio eorum, qui per caeles»; fidei donum *primae veritati adhaeserunt*, ac eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur... (M 51, 35 B 15-18).

Schéma D. Remplace dans C. : « *primae* » par « *catholicae* » ; et « ac u » par « atque u » (L 125 ; N 15, P 7).

(067) Mgr Rivet : « On ne comprend pas ce que veut dire le mot *primae*, c'est probablement une erreur du typographe » (M 51, 308 A 8-9, Em 87).

Mgr Martin, rapporteur, répondit : « Le mot *prima* paraissait trop obscur (*obscurior videbatur*) ; aussi convient-il de mettre *catholicae* au lieu de *primae* » (M 51, 328 B 15-18). Cette motion fut acceptée.

(60S) Mgr Gignoux : « L'expression *primae veritati* n'a aucun sens ; on dirait donc plus correctement : ceux qui ont une fois ou un seul moment adhéré à la vérité (*semel veritati adhaeserunt*) » (M 51. jo8 A 17-19, Em 88) (suivi par Mgr Maupas M 51, 227 D 10). — On doit croire que le Saint Esprit use de tous les instruments.

(669) Mgr Dupanloup (M 51, 308 A 4-5, Em 86). Sans considérants.

(670) L 129 : N 15, P 7, p. 98.

(671) N 34, C, p. 310.

(672) Nous avons montré (N 29 notamment) que la finalité surnaturelle du procès-justifiant en fonde l'unité et permet d'expliquer comment la crédibilité introduit la foi. Le discernement des critères du révélé relève toujours de la raison ; mais le jugement correspondant est assumé dans la foi elle-même : il ne saurait lui demeurer extrinsèque sans en compromettre l'unité.

(673) C'est la Vérité qui est, éminemment, toute vérité ; à laquelle par conséquent aucune vérité ne peut être métaphysiquement antérieure (Cf. N 37, p. 350). Nous en donnons la raison à l'Exc. XII.

(674) Nous reviendrons, en parlant des dons, sur ce troisième et véritable sens de *l'évidence de crédibilité* (Ch. VI. Cf. IV, 564).

(675) Nous nous plaçons toujours dans le cas normal qui est celui de la foi vive.

(676) de V. XIV, to, iom ; XIV, u 2^{ee}. Cf IV. 497 ; 3 S, D 25, O 2. A 1. Sol 2, 3^{ee}.

(677) 2-2. II, 3. 2^{ee}. (Cf. IV, 02).

(67S) Nous avons déjà rencontré cette expression IV, 324-326, 397 ; Excursus VI. L' « instinct intérieur » joue bien, dans l'ordre surnaturel, le même rôle que l'instinct dans l'ordre naturel : inclination spontanée conforme à la nature, ici conforme à la grâce. Et si la loi nouvelle est une loi de liberté, c'est précisément parce que nous l'accomplissons par l' « instinct intérieur de la grâce » (1-2. CVIII, 1, 2^{ee} ; on trouvera ce texte- Excursus VI. Texte D).

Il convient de réserver avec S. Thomas la locution « instinct divin » pour désigner les dons du Saint Esprit (Ch. VI) ; mais ce sens est déjà impliqué ici. du fait que l'instinct intérieur est donné par Dieu et ne joue que dans et par la Vérité première se révélant.

(679) Nous avons déjà rencontré et écarté cette difficulté au Ch. II, N 20, p. 113.

(680) Bien que la Lumière révélante soit, en Dieu, subsistante comme Dieu lui-même.

Nous trouvons donc une fois de plus en Dieu et en Dieu seul la résolution d'une difficulté posée par l'analyse de la psychologie primaire de la foi : le fait que *Dieu révèle* doit être présent à l'intelligence du croyant, non pas comme un principe dont elle part, mais comme une lumière dans laquelle elle *demeure*. M. Sartre envisage, dans un autre ordre, une difficulté toute semblable. Si le fait d'avoir conscience se traduisait en une détermination distincte, il y aurait à nouveau une conscience d'avoir conscience, et ainsi il faudrait aller à l'infini. C'est la difficulté posée par ce que M. Sartre appelle la conscience thétique. « Tout au contraire, c'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien. » (L'être et le néant. Paris. Gallimard, 1943, p. 20). Nous n'avons aucune raison de récuser la judicieuse remarque de M. Sartre. Tout comme il y a une conscience non thétique et préréflexive, il y a une Vérité révélante préconceptionnelle qui est la condition de l'accès rationnel et de l'assentiment conceptuel à la Vérité révélée : cette Vérité préconceptionnelle c'est la Vérité révélante. Faut-il ajouter qu'une différence irréductible oppose la conscience sartrienne et l'intelligence croyante. La conscience non réflexive, non thétique de M. Sartre, est bien l'aspect le plus original de l'activité de conscience. Mais, M. Sartre refusant à la connaissance toute

prise sur Γ « en soi ». la conscience demeure suspendue dans le vide et vouée à la néantisation : tait d'autant plus paradoxal qu'elle est par ailleurs posée comme un absolu. On mesure là, négativement, la valeur et la nécessité de la notion de vérité. Et c'est bien la Vérité première qui joue pour le croyant le rôle de conscience non thétique ; mais la Vérité première est d'autre part un absolu subsistant et non pas se néantisant : l'intelligence croyante trouve par adhésion à cette Vérité non pas néantisation mais fixation et plénitude.

(681) C. G. III. 154, P '.

(682) de V. XIV, 8, 9TM. Nous sommes, il est vrai, conduits vers les créatures par la Vérité première. Cependant c'est ptincipalement à elle-même que cette Vérité nous conduit, car c'est <l'elle-même que principalement elle rend témoignage ; aussi la Vérité première se comporte-t-elle simultanément dans la foi et comme intermédiaire et comme objet. (Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.) (Cf. 3 S. D 23, O 2, A i, ; 2-2. I. i ; IV, 727).

de V. XIV, S, im. Toutes les choses contenues dans le symbole et concernant la créature ne sont matière de la foi qu'en tant qu'il leur est adjoint quelque chose de la Vérité première.

Ibid. 6m. La résurrection de la chair relève de la Vérité première en ce sens qu'elle est réalisée par la puissance divine (Cf. 3 S, D 23, Q 2, A 4, Sol. 2, rm ; IV, 617).

3 S, D 23, Q 2, A i ; de V. XIV, 3, 9TM ; 2-2, IV, 1 rappellent que la Vérité première est à la fois objet et fin : objet de l'acte intellectuel (argumentum non apparentium N 26, IV, 590) et fin en tant que bien non possédé et recherché par la volonté (substantia sperandarum rerum). Rappelons que nous avons également insisté sur ce fait que Dieu est, pour la foi, principe et terme (N 13, P 2 ; N 24, P 2 ; IV, 823), puisque *la foi va de Dieu à Dieu*. Les deux mots *principe* et *fin* sont équivalents, puisque dans l'ordre moral commandé par la consécution du bien c'est la fin qui est principe ; d'autre part le terme de la foi est celui de son acte et par conséquent son objet. Redisons donc, pour plus de clarté, que des trois distinctions notées ci-contre les deux premières :

fin — objet sont, membre à membre, équivalentes: elles viennent de ce que
principe — terme la foi, qui est formellement intellectuelle, repose essentiellement
intermédiaire — objet sur une adhésion volontaire (V, 145-149). La troisième distinction est au contraire d'un autre type : elle concerne exclusivement le déploiement de l'activité formellement intelligible de la foi.

(683) Entendre ce mot au sens étymologique : ap-proximation. Etat de ce qui tend-à s'approcher de ; « tendance » (V, 119).

(684) Auxquels nous avons déjà fait allusion. N 26, P 5, p. 169.

(685) C'est à la prépondérance excessive de la seconde de ces relations que se rattachent, comme on a pu s'en rendre compte (N 36, P 2, p. 333 ; IV, 590, 608, 610), les tendances modernistes. Mais une tendance *anti* moderniste qui se bornerait à être *anti* relèverait d'une partialité non moins dommageable en considérant exclusivement la relation de l'énoncé à la Vérité première (IV, 573).

(6<S6) (Cf. 2-2. V, 4). On retrouve cet équilibre dans toute activité humaine. Le chef d'œuvre, qu'il s'agisse d'architecture, de musique ou de mathématiques, etc., exprime un juste équilibre entre l'inspiration et la technique (Cf. Valéry) ; l'inspiration pure est incommunicable, incontrôlable par celui-là même qui croit en bénéficier ; et par là facilement proche de l'illusion ; la technique pure est toujours matérialisante et pour autant inhumaine. Il y a là des normes profondes qui tiennent à la nature de l'homme et que Dieu respecte dans le chef d'œuvre de la foi ; les saints également : ils poussent jusqu'au scrupule la fidélité à la lettre de l'enseignement reçu, mais jusqu'à la tendresse la perception intime de la Vérité divine.

(687) 3 S, D 23, O 2, A 4, Sol. 2. L'habitus de foi ne se divise pas en plusieurs habitus, et la raison en est que Celui en qui la foi s'enracine est un et simple (unum et simplex est qui fides innititur). (Cf. 2-2. I, 1 ; IV, 636 ; passim).

(688) V. 392 ; IV, 6S2.

(6S9) de V. XIV, 4, 3m. L'acte de foi est dans la volonté non comme dans son sujet, mais comme dans sa cause, en tant qu'il est impéré par la volonté (Cf. N 47, Pi, p. 465 ; V, 144 ; Cf. V, 139).

) N 2i, p. 116. — Nous avons vu (p. 249) que la nature de la foi n'en est pas la définition formelle.

(691) Ainsi l'entendait le Concile du Vatican (N 15, P 1). Lors de la transposition

C-D, trois Pères, dont Mgr Dupanloup» demandèrent que le mot *sit* (L 4) fut remplacé par *esse debeat* (M 51, 300 B 14 - C 4, Em 11 a b c) : a l'homme *devant être* en totale dépendance de Dieu » et non pas « L'homme *étant* en totale dépendance... » L'amendement fut rejeté parce que « ce passage ne vise pas tellement les comportements (officium) qui découlent de notre dépendance et sujétion à l'égard de Dieu ; mais il y est question de cette sujétion elle-même, sujétion de nature et universelle (naturali et omnigena) dont résultent d'ailleurs nos devoirs... » (M 51, 310 A 12-17. Réponse de Mgr Martin).

(692) C'est-à-dire toute accueillante à l'instruction donnée. Cf. II, 69.

(693) Nous n'examinons pas cette question qui ne nous concerne qu'indirectement

(O94) Même dans un cas aussi extrême que celui du sacrifice demandé à Abraham (H. 245) (Cf. V. 39).

((>95) Le souci de marquer le caractère moral de notre engagement à Dieu fit l'objet d'un amendement dû à Mgr Vancsa: «Au mot *pendeat* (L 2) qui indique plutôt une dépendance physique, il vaudrait mieux substituer le mot *dependeat* qui exprime mieux la dépendance morale dont il est ici question » (M 51, 300 A 15-19, Em S). L'amendement fut accepté.

(696) M 51, 316 B 12-14. Réponse de Mgr Martin, rapporteur de la *Deputation*, à l'amendement 12 (Cf. IV, 706).

Cependant ni la création ni la dépendance ne constituant le motif formel de la foi, il ne faut pas voir là une consecution de tout point immédiate. Pour la mieux marquer, Mgr Vancsa demanda que *et d.* 3) fut remplacé par *ideoque* (et par conséquent). (M 51, 300 B 5-12» Em 10 ; 99 D 4, Em 4). L'amendement fut refusé. (M. 51, 315 D 19 - 316 A 2). Il faut noter en retour que la substitution de *creator* à *auctor* (L 2) entendit signifier qu'il n'« existe aucun intermédiaire entre Dieu et sa créature » (M 51, 299 D 15 - 300 A 9, Em 6).

(697) de V. XIV, 10, 6TM. Ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi.

Celui qui croit en Dieu ne peut pas excéder la juste mesure de la foi, car on ne peut trop croire en lui (IV, 547, 751).

3 S, D 24, A 3. Sol. 2, im. Croire l'homme sans raison probable, c'est croire trop et trop vite : car selon l'ordre de nature l'activité intelligible de l'homme n'est pas ordonnée à celle de son semblable en telle manière qu'elle en reçoive sa mesure ; tandis que la connaissance humaine est ordonnée à la Vérité première de telle façon qu'elle reçoit sa règle de cette dernière.

(698) A. [Les rationalistes prétendent qu'il n'est pas nécessaire qu'] une vérité dépassant les connaissances naturelles de la raison soit crue ni qu'elle soit révélée par les œuvres et *V*autorité divine... (M 50, 60 C 12-14).

B. M. 53, 166 C 4, 169 B 2 ; C. M 51» 34 C 4, 37 C 10 ; D. M 51, 432 A 13 (L 16), 435 C 3 (L 152) (Cf. IV, 628).

(699) ...non propter rerum veritatem ex seipsa perspectam sed propter Dei revelantis auctoritatem (M 53, 166 C 3-4) : remplacé dans le schéma D, par L 14-16.

(700) Propositum est ut addatur : ...auctoritatem qui nec fallere nec falli potest (M 53, 127 C 6-7).

(701) Mgr Rivet (M 51, 301 A 6, Em 18a). Mgr Dupanloup (M 51, 301 B io-ii, Em 22). Ratifié au vote (M 51, 318 B 1-7).

(702) Ab alio ut pro « auctoritatem » substituatur « veracitatem » (M 53, 187 C 9-io).

(703) H est d'ailleurs bien remarquable que le schéma D associe toujours immédiatement l'idée de soumission et la mention de la Vérité : Veritati... subjecta sit (L 4) ; auctoritatem Dei revelantis (L 16, 152). Voir ci-dessous le mot obéissance.

(704) La formule est de Mgr Dupanloup qui en proposa l'apposition au mot « apparentium n (L 21) : « quo certe, utpote Dei ipsius suprema veritate et veracitati innixi, dari firmius vel excogitari aliud nullum potest » (M 51. 301 D 2-4, Em 25).

Cette proposition « ne fut pas jugée utile », mais Mgr Martin répondit au nom de la *Commission* qu'elle constituait une « excellente explication du texte » : « explicationem textus continet, bonam explicationem omnino », c'est-à-dire en l'espèce explication de la définition de la foi (M 51, 318 C 8-9).

(705) Mgr Hefele proposa de faire suivre « subjecta sit » (L 4), de « cumque Deus veritas sit ipsa et sanctitas » (M5X, 300 C 7-S, Em 12). L'amendement ne fut pas retenu parce que le Concile n' « avait pas en vue d'énumérer tous les motifs de la foi » (M51,

vũ B 10; Cf. IV, 706). Mais Mgr Martin déclara ces remarques «tout à fait vraies» (verissima, M51. 316 B 4) ; il ajouta que leur contenu se trouvait équivalement affirmé par la formule du texte : Dieu ne peut ni errer ni tromper (et nos dicimus in textu quod Deus non falli potest nec fallere, quod eodem redit. M 51, 316 B 18-19).

(706) Avertissement liminaire de Mgr Martin, avant l'examen des amendements : «In hac igitur prima capitis [tertii] parte, intentio non erat omnia et singula fidei motiva explicare ; *sed tantummodo indicanda erat radix sive fundamentalis ratio obligationis Deo revelanti fidem praestandi* » (M 51, 313 B 7-J1).

La tormule que nous avons soulignée est revenue textuellement dans les réponses à plusieurs amendements (M 51, 315 A 15-19, Em 3 ; 316 B 8-12, Em 12).

Semblablement, au sujet des buts que poursuit l'Eglise (N 15, P 4), certains Pères demandèrent qu'on ne se bornât pas à faire mention de la foi. Il faut répondre que u ces autres fins ne sont nullement exclues » encore que non immédiatement visées (M 51, 325 B 15, Em 61).

(707) « [Doctrina catholica de fide] ...contracta ad ilia puncta, quae hodiernis circa fidem erroribus opponuntur » (M 51, 313 A 17-18).

(7<S) « La raison invoquée comme fondement de la foi (N 15, P ĩ. L 2-4) ne semble pas assez conforme aux règles de la saine théologie, selon lesquelles la foi ne s'enracine pas en Dieu en tant qu'il est Créateur et Seigneur, mais en tant qu'il est *sage* donc à l'abri de toute erreur, et en tant qu'il est *bon* et par là incapable de tromper ; en un mot la foi se fonde sur la *véracité* de Dieu » (M 51, 299 B 18-C 4, Em 3).

L'amendement ne fut pas retenu pour la raison indiquée ci-dessus IV, 706 ; mais il contenait une bonne explication de la *véracité*, en parfaite continuité avec ce que nous avons dit de la crédibilité (N 29, A 2 : notamment p. 215).

(709) Lors de la transposition C-D', Mgr Melchers proposa qu'on fît suivre « increatae rationi » (L 3-4) de « quae est ipsa veritas » (qui est la vérité elle-même). (M 51, 300 A 12, Em 7).

Réponse de Mgr Martin : « Comme plusieurs pères se trouvent choqués de l'application faite à Dieu du mot *rationi* qui, dans sa teneur précise, ne cadre pas avec Dieu, la *Commission* a pensé leur agréer, non moins qu'à l'auteur de l'amendement 7, en remplaçant *increatae rationi* par *increatae veritati* (M 51, 315 C 14-D 3). Ce qui fut ratifié par le Concile (M 51, 318 D 11-12).

IV, 705, 708 soulignaient également l'importance de la Vérité divine en regard de la foi. Elles reprenaient d'ailleurs le schéma A « Ratio creata intelligens pariter, se *ipsam* totam dependere a Deo, ut a suo principio et fine, nequit non agnoscere, Deo qui est ipsa veritas omnisque veritatis fons, ita se esse subjectam... » (M 50, 60 B 5-8).

La raison créée, comprenant qu'elle dépend toute entière de Dieu comme de son principe et de sa fin, ne peut pas ne pas reconnaître, de la même manière, qu'elle est assujettie à Dieu qui est la Vérité même et la source de toute vérité.

(710) N 15, P 3 ; L 63. L'expression se trouvait déjà dans les schémas A (M 50, 64 C 3) et B (M 53, 166 D 9).

(711) N 15, P i et 2. L 6, 23. Cf. IV, 546.

(712) Pro « quo homo... » (L 62), ponatur « quo homo liberum praestet Deo intellectus obsequium » (M 53, 187 D 15-17).

(713) Transposition C-D'. Mgr Amat demanda qu'on remplaçât « obsequium » (L 6) par « assensum » (M 51, 300 C 14, Em 14). C'est toujours la même raison qui fit préférer le mot « obsequium » (IV, 706).

(714) Mgr Dupanloup demanda qu'on remplaçât « intellectus » (L 5) par « rationis » (M 51, 300 C 10-11, Em 13). Cet amendement ne fut pas retenu. On affecta d'ailleurs de le réduire à une question de forme ; mais cette question de forme étant mentionnée comme prépondérante, il y avait certainement une autre raison :

« l'ancien texte peut être conservé, *surtout* (praesertim) du fait que le mot « ratio » figure déjà dans la même phrase » (M 51, 316 C 7-8).

Cette autre raison peut tenir : soit à Dieu (IV, 70g) ; soit à la créature, dont l'hommage doit être intelligent : c'est-à-dire que la créature doit être intelligente de son propre hommage dans le moment même où elle l'exerce. Cette sorte de réflexion consciente n'est concomitante à l'acte qu'au niveau de l'intelligence. La raison n'en •et capable qu'à posteriori (IV, 128).

(715) N 15, P i était, dans le schéma B, libellé comme suit : « Ut nihilominus rationabile esset obsequium nostrum, voluit Deus una cum interna Spiritus Sancti motione... »

(M 53, τὸ C 7-9). L'un des membres de la *Commission* demanda (transposition B-C) que l'on insérât a illuminatione m avant « motione » (M 53, 187 D ta).

Par la foi, Dieu nous meut parce qu'il est lumière ; il nous meut vers lui comme vers la « source de la vérité m (IV, 66a). Dans la foi, la soumission du vouloir est ordonnée A la communion intelligible ; dans l'obéissance, la communion des vouloirs requiert la soumission intelligible.

(716) Nous avons vu que si la créature se trouve vis-à-vis du Créateur en une dépendance à la fois morale et métaphysique (IV, 695), la créature *en tant qu'elle est raisonnable* doit être référée à Dieu en tant qu'il est la vérité incréée (L 4-5 ; IV, 696. 7°5v 7°9).

(717) Il faut, pour respecter l'ordre des valeurs qui l'emporte sur celui de la succession, commenter le Concile du Vatican par S. Thomas et comprendre, sous la formule un peu «circonscrite») «autorité divine» (IV, 707), le sens à la fois plus large, et plus précis du point de vue de la foi (IV, 708), « Vérité première ou Vérité divine ».

(718) N 37, P 2, p. 340 sv.

(719) 3 S, D 24, A 1, Sol 2, 3m. Objectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animae. Et quia compositio et divisio quae est in enuntiabilibus, non est nisi per animam ; ideo complexum est objectum fidei, quamvis incomplexum sit objectum caritatis. (Cf. IV, 62, 61S, 741).

(720) Nous voulons dire que les objets qu'elles révèlent sont, en eux-mêmes, de valeur très inégale, encore que tous identiques en tant que révélés.

(721) 2-2. II, 7.

(722) 2-2. II, 5.

(723) 2-2. I, 6. im ; XI. 2.

(724) i. XXXII, 4. Une chose peut appartenir à la foi de deux manières. Tout d'abord directement : ainsi en va-t-il de ce qui nous est révélé principalement et divinement, comme la Trinité et l'unité de Dieu, l'incarnation. (Cf. IV, 33-35).

(724) 2-2. I, 6, im ; XI, 2.

(725) 2-2. VIII, 2.

(726) 2-2. I, i.

(727) de V. XIV, 8. 6@.

(728) 3. VII, 4 ; 2-2. V, i.

(729) de V. XIV, 8, i6m. La Vérité première est dite objet de la foi dans la stricte mesure où la foi vient d'elle ; il n'en résulte pas qu'un énoncé quelconque concernant Dieu rentre dans l'objet de foi : cela n'appartient qu'à ce dont la vérité divine a témoigné ; [semblablement une connexion établie entre deux phénomènes n'est une loi physique que si elle est manifestée par l'expérience, règle souveraine de la physique]. Le témoignage même de la Vérité première est à la foi ce qu'un principe est A une science démonstrative. (Cf. IV, 682).

(73°) L'acte de foi a pour mesure, éminente, l'Intellection subsistante (Exc. XII). Dans la mesure où il s'en rapproche, il en participe également l'unité. L'identité, en Dieu, entre la Vérité qui « est » et la Vérité qui a dit » rejaillit sur l'objet matériel de la foi.

(731) 2-2. V, 4, im.

(732) 2-2. V. 3. ; de V. XIV. 10, iom ; Quod. VI, 6.

(733) 3. LXVIII. 3 justifie de cette manière qu'il puisse être opportun de différer le baptême d'un adulte déjà converti « en vue d'une *parfaite* instruction des choses de la foi » (Cf. 3. LXXI, 1. Rom. X. 14).

Primum docent omnes gentes, deinde doctos intingunt aqua. Non enim potest fleri, ut corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei susceperit veritatem (S. Jérôme. Commentaire sur Matt. XXVIII, 19 « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. » Livre 4 ; P. L. 26, 218 B).

Ils enseignent d'abord, et ensuite ils immergent dans l'eau ceux qui connaissent la doctrine. Il ne peut se faire en effet que le corps reçoive le sacrement (signe) du baptême si l'âme n'a reçu auparavant la vérité de la foi. (Cf. IV, 780).

(734) N 16. P 2, p. 100 (Denz 1796) ; II. 395 — Cf. Ch. VII

(735) I XXXII, 4 . XL

(736) x x5' Ana i, p. q8 — N i6. P 3, Ana 2, p. 100 — Erreurs du modernisme (Denz 2085-2086) (Cf. IV, 602).

(737) Π. 77.

(738) N 36, P a c, p. 335- IV, 614-617, 74Ī.

(7j9) de V. XiV, 8, 5“. Cf. IV, 03.

(740) 2-2. I, 2. 2id. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed aa rem : non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. (Id. de P. VIII, im),

La structure générale de la connaissance demeure la même dans la foi et dans ta science: les concepts sont faits pour atteindre la réalité. Mais tandis qu'ils sont, dans la connaissance naturelle, formés par l'homme qui peut les vérifier et les re-toucher par une constante expérience ; ils sont, dans la connaissance de foi, formés par la Vérité première révélante en vue de conduire à la même Vérité première subsis-tante : en sorte que l'acte de foi est tout entier encadré, supporté, sous tendu, par la Vérité première intervenant tour à tour par l'une et l'autre de ses deux fonctions.

(741) 2-2. I, 2. Les choses connues sont, dans le sujet connaissant, suivant sa ma-nière à lui. Or il est une manière propre à l'intelligence humaine, c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi, des choses simples en soi. l'in-telligence humaine les connaît suivant une certaine complexité, de même qu'à l'in-verse l'intelligence divine connaît d'une manière incomplexe des choses qui sont en soi complexes. C'est ce qui fait qu'on peut considérer l'objet de foi de deux façons, On peut le prendre du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe : il est la réalité même à laquelle est fixée la fou Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. (Cf. de V. XIV, 12 ; IV, 617 ; de V. XIV, 8 : IV. 63, 425).

(742) Rom. I\ , 16-17. [Abraham] n'est-il pas notre père à tous [tous ceux qui procèdent de sa foi], selon qu'il est écrit « Je t'ai établi père d'un grand nombre de peuples » (Cf. Luc I. 55).

(743) Rom. IV, 11-12. Ainsi Abraham devenait-il le père de tous ceux qui croient sans être circoncis.... le père aussi des circoncis qui ne sont pas simplement circoncis mais qui marchent, de plus, sur les traces de la foi qu'avait, encore incirconcis, Abra-ham notre père. (Cf. V, 39).

(744) de V. XIV, 8. 5m, i2m (Cf. IV, 63) ; 2-2. I. 2 (Cf. IV, 741).

(745) de V. XIV, 12. (Cf. p. 322 ; IV, 614, 615) ; 2 Cor. IV, 4, P 2 ; Rom. V, 5. P 8 ; 1-2. Cil, 4 ; 3. LXX. 1.

(746)n 35» A 2, p. 318 ; N 36, P 3, p. 337.

(747) x5> R 3» Ana 5, p. 99. Où il est précisé que la foi,même si elle cesse d'être informée par la charité est un don de Dieu.

Bien que la foi sans la charité soit une monstruosité (N51, p. 519),Vexpérience mon-tre que la foi morte peut durer toute une vie, malgré les plus grands désordres. (Cf. V. 323). On se souvient d'ailleurs que la foi n'est pas la première grâce (Denz 1376, 1522). C'est-à-dire que les grâces qui préviennent la volonté en voie de conversion, précèdent, du fait même, l'infusion de la foi. (IV, 108, 358).

(•748) N 9, p. 66 ; II, 2-11. Nous avons vu l'importance accordée par S. Thomas à Vinstinct intérieur, aussi bien dans l'exercice de la foi déjà possédée (IV, 397, 497) que dans la genèse de la foi (Exc. VI, P 1-2).

(749) II, 176, 179-185 — Fides est humanae salutis initium. (La foi est le principe du salut de l'homme) (Conc. de Trente, De la justification, Ch 8 ; Denz 801).

3 S. D 23, Q 2, A i, im. De même que la substance est le fondement et la base de tous les autres êtres, ainsi la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel. (Idem 2-2. IV, 1).

Cf. 3. LXXIII, 3, 3m : IV, 774 ; Rom. III, 3, P 4 : V, 69 ; V, 295-298, 307.

(750) N 30, p. 233 ; IV, 301-307 ; 313-320.

(751) Jo. IV, 5, P 2. [Sur Jo. IV, 42. Trois qualités de la foi des Samaritains qui croient de par un simple entretien avec Jésus : rectitude (croire en Dieu à cause de Dieu et pour rien autre), promptitude, certitude] (IV, 755). Et licet credere cito homi-nibus pertineat ad levitatem, secundum illud Eccli. XIX, 4 « qui facile credit levis est corde» tamen credere cito Deo. magis laus est. secundum illud Ps. XVII, 45 « In auditu auris obedivit mihi » (Cf. IV, 547, 697).

(752) I Jo. II. 20. Et quant à vous, vous avez l'onction (chrisma) du Saint, et tous vous savez.

Le Saint signifie le Père ou le Fils, il est difficile ici de préciser ; onction du Saint = procédant (apo).

(753) 1 Jo. II 27. Et quant A vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruisse ; mais selon que son onction vous instruit en toutes choses, et elle est véridique et elle n'est pas mensonge, et selon qu'elle vous a instruits, vous demeurez en lui.

(754) I Jo. II, 24. Quant à vous, que demeure en vous ce que vous avez entendu dès le commencement. Si en vous demeure ce que vous avez entendu dès le commencement, vous aussi vous demeurez dans le Fils et dans le Père.

(755) Jo. IV, 5, P 2. Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur ; et quantum ad hoc dicitur *quod mulieri dicabant*, quod jam credimus veritati, *non propter tuam loquelam*, sed propter ipsam veritatem. (...) Sed quando per hoc homo manuductus creditur tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit ; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum ; Gen. XV, 6 : « Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam, »

La foi est droite quand le croyant se soumet à la vérité pour elle-même et non pour quoi que ce soit d'autre ; aussi [S. Jean] rapporte-t-il que les Samaritains disaient à cette femme : *Nous croyons non plus ta parole*, mais la vérité elle-même. [Trois choses nous conduisent à la foi au Christ : la raison (Rom. I» 20) ; le témoignage de la Loi et des Prophètes (Rom. III, 21) ; la prédication (Rom. X, 14)]. Mais quand l'homme, ayant été ainsi conduit» croit, on peut dire qu'il ne croit pour aucun de ces motifs : ni à cause de la raison naturelle, ni à cause du témoignage de la loi» ni à cause de la prédication des autres, mais seulement à cause de la vérité elle-même ; c'est ce que déclare la Genèse : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. »

Indiquons en passant que c'est cette rigoureuse pureté du motif de l'assentiment de foi qui commande le mérite de cette vertu :

de V. XIV, 3, 3⁶⁶. Accorder assentiment à la Vérité première pour elle-même est un certain bien méritoire Cf. IV, 104 ; V, 301.

(756) N 15, Ana 2 ; L 150 portait, au schéma B : « ac propterea ad *actum fidei* quo fideles nominamur et sumus non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Der *revelatoris* credatur, A. S. »

Les deux expressions que nous avons soulignées firent respectivement l'objet d'amendements lors de la transposition B-C :

Pro « ad actum fidei n ponatur « fidem, qua... nos innitti infaillibili auctoritati Der revelantis, A. S. » ; aut saltem ut «actum» omitatur » (M 53, 189 B 8-11).

Ut mutetur «revelatoris» in «revelantis» (M 53, 189 B 12-13).

Ces deux propositions, qui furent suivies et qui passèrent en C et D'D, marquent : la première, le caractère de soi stable de la grâce de la foi ; la seconde, la dépendance toujours actuelle de celle-ci par rapport à l'action divine.

(757) N 9» P i, p. 66 ; N 10, P 2, p. 73 ; N 21. p. 116.

(758) de V. XIV, 3, xo®. La foi est dans l'intelligence, mais en tant que celle-ci est mue par la volonté (V, 139).

(759) Θη aura noté la belle formule *non deserens nisi deseratur* (L 122 ; N 15, P 7). inspirée du Concile de Trente et de S. Augustin. Il faut, pour perdre la foi (et non pas seulement la charité IV, 747) un péché explicite et formel contre cette vertu : péché d'infidélité Π, 357-359.

(760) Au sens étymologique : capable de mouvoir l'intelligence.

(761) La propriété de ce qui est croyable s'appelle la crédibilité ; mais l'usage théologique moderne restreint le sens de ce mot à la crédibilité *rationnelle*. La locution *crédibilité divine* signifie elle-même, en général, la *preuve rationnelle* du fait que c'est Dieu qui a parlé. Nous sommes bien loin de la crédibilité *propter ipsam veritatem tantum* dont parle S. Thomas (IV, 755) : crédibilité intrinsèque celle-là et qui est la vraie, agissante dans la foi. Pour lever toute équivoque, nous préférons introduire le mot « croyabilité », dont nous nous excusons. Il comporte les deux sens qui correspondent aux deux fonctions de la Vérité première : croyabilité à Dieu, croyabilité en Dieu (Cf. IV, 653-657).

(762) 3 S, D 24, A 2, Sol 2, 3ra. Ratio humana praecedit auctoritatem humanam et ratio divina praecedit auctoritatem divinam cui fides innititur. Unde fides nostra tta se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, *sicut* se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante quae per propriam rationem illa probavit. (Cf. B. T. V, 1, 5TM . y, 4, 6®, 7m ; Exc. XII).

Le savoir humain fonde l'autorité humaine et la science divine fonde l'autorité

4 .»

. » « *
- u

divine à laquelle se réfère la foi. En sorte que notre foi se trouve vis-à-vis de la science [ou de l'intelligence] divine par laquelle Dieu connaît, dans la même situation que la foi de celui qui suppose [connus] les principes d'une science subalternée vis-à-vis de la science subalternante qui prouve ces principes par les raisons [qui leur] sont propres.

Cette comparaison est souvent utilisée par S. Thomas. Les exemples qu'il reprend, après Aristote, sont ceux de la musique utilisant les proportions qui sont l'objet propre de l'arithmétique, ou de la perspective appliquant les principes de la géométrie. Dans nos disciplines modernes, la physique à la manière de M. Louis de Broglie est subalternée aux mathématiques ; pour ne prendre qu'un exemple plus précis, la suite infinie et discontinue de valeurs paramétriques qui joue un rôle si essentiel dans l'interprétation de l'équation fondamentale de la mécanique ondulatoire trouve sa résolution intelligible dans la théorie des équations intégrales, et probablement dans la théorie des groupes par l'intermédiaire des équations linéaires à une infinité d'inconnues et des déterminants. Le physicien n'a pas à démontrer les propriétés de la résolvante, mais il la prouve à sa façon par l'expérience concrète qui les vérifie. (Il atteint à la science véritable, entendons au véritable savoir, dans la mesure où il prolonge la science du mathématicien... selon que s'exprime S. Thomas, de V. XIV, 9, 3m). Semblable au physicien, le croyant n'a pas l'évidence intelligible des vérités de foi, ce qui est réservé à Dieu ; mais le croyant connaît réellement ces vérités comme vraies. et cela sous deux modalités conjuguées et inséparables : il souscrit à la science de Dieu, tout comme le physicien à celle du mathématicien ; il perçoit la vérité divine *dans* les énoncés révélés qui lui sont connaturels et par là accessibles, et c'est sa manière à lui de faire une « expérience » qui vérifie, dans la sphère rationnelle, l'authenticité d'une Vérité qu'il possède sans avoir sur elle une prise intelligible directe. Et tout comme l'expérience n'aboutit pas, pour le physicien, à une connaissance différente de celle qu'il reçoit du mathématicien, ainsi l'assentiment accordé aux articles et la participation à la Vérité première se révélant intègrement-ils, pour le croyant, une seule et même connaissance dans l'acte simple de la foi.

de V. XIV, 2, P i m. *f.* La foi, en tant qu'elle est en nous un certain commencement de la vie éternelle... (Iλζ, 38, 550).

(763) Nous verrons que cette fixation totale, irrésistible en tant qu'elle concerne un fond de l'intelligence sur lequel nous n'avons pas prise, n'est obtenue que par le jeu des dons du Saint Esprit ; mais elle est déjà amorcée dans la foi, et d'ailleurs la foi comporte normalement l'activité des dons, tout comme elle est normalement associée à la charité.

(764) Nous voulons simplement dire qu'elle est d'un autre ordre, incomparablement plus profond : l'adhésion se trouve déjà en équation avec le degré d'intimité divine dont elle est en quelque sorte la mesure intelligible ; l'obscurité tient à des conditions terrestres transitoires. En un sens, c'est Dieu qui donne la substance de l'adhésion et nous qui apportons l'obscurité : il n'y a pas de proportion, encore que l'obscurité soit elle-même d'autant plus grande que l'adhésion se fait plus profonde et par là plus « divine ».

(765) N 8, Pi, p. 52 ; N 20, P 2, p. 114 ; I, 7 ; IV, 17-20, 154, 661.

(766) i. XII. 13, 3m. Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis sed a visione ejus cui creditur.

(767) Dans son acception la plus générale, « principe » signifie « ce à partir de quoi autre chose procède » (Aristote, Métaph. IV, 1, 1013 a 17-19). Ce mot peut avoir, comme la plupart des notions métaphysiques, un sens ontologique ou un sens intelligible.

(708) Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité, car autrement, ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre deux. (Pascal. Pensée 353.)

La comparaison que nous suggérons vaut surtout en structures ; on n'oubliera pas que les deux termes ressortissent respectivement à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel.

(769) Ch VIII.

(770) La charité et l'espérance sont dans la volonté, la foi formellement dans l'intelligence. Cette distinction par les facultés correspond à celle des objets : ici la vérité ; là le bien, soit possédé comme objet de béatitude, soit poursuivi comme terme d'une recherche difficile.

(771) 3. XLVIII, 6, 2m. La passion du Christ encore qu'elle se soit réalisée corporellement, a une « vertu » spirituelle en raison de la divinité à laquelle est unie l'hu-

inanéité : aussi trouve-t-elle son efficacité par un contact spirituel, à savoir par la foi et par le sacrement de la foi (et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum).

3. XLIX. 3, 2m. Pour recevoir l'effet de la passion du Christ, il faut que nous lui soyons configurés. Or nous lui sommes configurés sacramentellement dans le baptême.

(772) 3. LXX, i. Le baptême est appelé sacrement de la foi en tant que, dans le baptême, s'accomplit une certaine profession de la foi (quaedam fidei professio), et que par le baptême le baptisé se trouve agrégé à la communauté des fidèles.

3. LXXI, i. Le baptême est le sacrement de la foi chrétienne parce qu'il est une certaine profession de la foi chrétienne.

On retrouverait le même aspect de profession de la foi à propos de tous les sacrements : mais particulièrement dans la confirmation qui est, par rapport au baptême, comme l'accroissement du vivant est à sa génération (3. LXXII, t ; LXXIII, 1 ; passim).

(773) Nous examinerons un peu plus loin le même rapprochement en considérant l'ordre sacramentel dans sa finalité objective. C'est alors l'Eucharistie qui est le premier des sacrements (IV, 799), et partant principe de l'ordre sacramentel. (IV, 798).

(774) 3. LXXIII, 3. 3«. Le baptême est le sacrement de la mort et de la passion du Christ en tant que l'homme est régénéré dans le Christ par la vertu de sa passion, mais l'Eucharistie est le sacrement de la passion du Christ parce qu'il consomme l'union de l'homme au Christ livré (passus). Aussi, de même que le baptême est dit le sacrement de la foi, laquelle est le fondement de la vie spirituelle ; ainsi l'Eucharistie est-elle le sacrement de la charité, qui est le « lien de la perfection » (Col. III, 14).

(775) Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est. sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est (S. Augustini. Epist. Classis II ; Ep. XCVIII ; P. L. t 33, 364. A l'évêque Boniface : comment les enfants ont-ils la foi en recevant le baptême).

L'expression « sacramentum fidei » pour désigner le baptême est devenue traditionnelle après S. Augustin. S. Thomas l'emploie habituellement ; et notamment : 3. XXXIX, 5 ; LXIX, 9 ; LXX, i, LXXL et l'emploient comme argument.

(776) 3. LXIX, 6, im [La foi est dans les enfants sous forme d'« habitus », car les *puissances* suffisent comme sujets des habitus ; mais elle n'y est pas sous forme d'acte, parce qu'il faudrait en outre les *actes* de ces puissances.] C'est ce que dit S. Augustin : « si ce n'est pas la foi telle qu'elle est dans la volonté des croyants qui fait être fidèle l'enfant [baptisé], c'est du moins le sacrement de la foi elle-même, à savoir celui qui cause l'habitus de foi » (citation libre, probablement du texte de la note suivante. « habitue » pris au sens précédent n'a pas une saveur augustinienne).

(777) Ita que parvulum, et si nondum fides illa quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo (S. Aug. ibid. IV, 775).

S. Thomas a repris, comme le montrent les notes précédentes, la locution « sacrement de la foi » (IV, 771, 772, 774, 776, 781).

On la rencontre également dans les décisions de l'Eglise :

La cause instrumentale [de la justification] est le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans lequel la justification n'a jamais été octroyée à qui que ce soit. (Conc. de Trente. Session VI, De la justification. Ch 7 ; Denz 799).

Un Juif à l'article de la mort, n'étant environné que de ses coreligionnaires, s'est plongé dans l'eau en disant : « Je me baptise au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit... » Validité du baptême ? — (Le baptême doit être réitéré car le baptisé et le ministre doivent être différents ! ; cependant si ce Juif est mort incontinent, il a été sauvé « sinon par le sacrement de la foi. du moins par la foi dans le sacrement » (Lettre d'Innocent III, 25 août 1206. Denz 413).

(778) 3. LXVI, 3. L'eau qui, en raison de sa transparence, est susceptible de recevoir la lumière, convient au baptême en tant qu'il est le sacrement de la foi.

S. Thomas emploie le mot « diaphanéité » (et non transparence). Si on se souvient que pour Aristote (et S. Thomas), la lumière est *l'acte du « diaphane »*. (un peu comme nous disions il y a quelques années qu'elle est une vibration de l'éther, et par là une actualisation de ce milieu hypothétique), on voit qu'il ne s'agit pas d'un symbolisme arbitraire. Il faudrait plutôt dire que le réalisme sacramentel s'enracine *physiquement* (au sens de phum) dans la matière qu'il met en œuvre. Comme le *diaphane*, et

par conséquent l'eau qui y participe est une attente et une exigence de lumière, ainsi le baptême est un appel et une exigence de la « lumière de foi ».

(779) Normalement, disons nous ; car la foi peut être accordée sans baptême, lorsque celui-ci est rendu impossible : soit par l'ignorance du sujet, soit par une contrainte violente exercée sur lui (par exemple, malade immobilisé dans un milieu absolument hostile).

D'autre part, il se peut que la collation du baptême ne donne pas la grâce. Tel serait le cas d'un adulte se présentant de son plein gré pour recevoir le baptême, étant par ailleurs suffisamment instruit (et réalisant ainsi les conditions de validité) ; mais se refusant à poser un acte de regret de ses fautes. Cet adulte recevrait le caractère et deviendrait officiellement membre de l'Eglise ; mais il ne serait pas justifié. Le cas est certainement rare, mais non pas chimérique, la même psychologie alliant parfois les contradictoires : avantages attachés au baptême, désir de conserver les biens attachés au péché (Cf. 3. LXIX, 9).

Cet adulte recevrait-il la foi morte ? Nous savons qu'elle est une grâce (L 171-174); mais une grâce qui avorte, et pour autant « monstrueuse » (V, 430). Elle se produit certainement par dégradation de la foi vive (N 52) ; mais il paraît de prime abord anormal qu'elle soit infusée directement. S. Thomas admet cependant que la foi peut être donnée sans la charité (V, 326). Nous expliquerons (pp. 499, 510 ; V, 328) pourquoi il nous paraît plus probable que le baptême, administré dans les conditions précisées, donne la foi morte en même temps que le caractère.

(780) 3. LXIX, 9. D'après S. Augustin, celui qui demande le baptême peut être de mauvaise foi de quatre manières différentes ; d'abord s'il ne croit pas, alors que le baptême est le sacrement de la foi...

Redisons encore que « la foi n'est pas la première grâce » (IV, 747), bien qu'elle soit le fondement de la vie spirituelle. (IV, 749, 774). Elle est précédée par une certaine confiance en Dieu à cause du Christ : ceux qui se préparent à la foi sont « *fidentes Deum...* » (Cone. Trente, IV, 76). Cette confiance implique donc un donné intelligible, et elle est le commencement *nécessaire* de la foi. Nous retrouvons ici la question que nous avons longuement analysée à la section B, puisque l'infusion de la foi coïncide normalement avec la collation du baptême. Nous avons vu comment on peut tenir, sans cercle vicieux, que la crédibilité rationnelle est requise à la crédence dans laquelle elle trouve cependant son équilibre ; nous avons vu également comment les deux fonctions de l'Eglise : en tant qu'elle est d'une part motif de crédence, d'autre part organe de la révélation, se conditionnent et se corroborent mutuellement. Semblablement ici, il y a une foi d'avant le baptême, qui inclut en particulier une foi *au* baptême, (foi dans le sacrement IV, 777) : foi requise pour recevoir le baptême et qui cependant ne prend sa consistance parfaite qu'en devenant, dans le baptême, la foi véritable. La foi est avant le baptême par une sorte d'anticipation qui est la condition nécessaire de la réception de celui-ci, mais elle n'est constituée elle-même que dans le baptême : à la limite, nous voulons dire dans la justification parfaite qui est instantanée, la foi d'avant le baptême c'est la foi du baptême en tant qu'elle est référée à sa cause transcendante. Aussi le contact justifiant avec le Christ s'effectue-t-il « par la foi et par le sacrement de la foi » (IV, 771) : il commence dans la foi, mais ne s'achève dans la même foi que par le baptême ; il demeure ensuite et par la foi et par le baptême. Nous avons vu (N 34, B 4, p. 306) que l'identité de structure entre l'économie de la foi et le comportement de l'Eglise justifie le titre d'enfant de l'Eglise donné au croyant. Nous pouvons ajouter maintenant que c'est le baptême qui est générateur de ce titre parce qu'il est le signe sensible de cette identité ; il se situe en effet de la même manière : par rapport à l'infusion de la foi, et c'est ce que nous venons de voir ; et par rapport à l'incorporation à l'Eglise : le catéchumène est déjà sous l'amour de l'Eglise, avant d'en faire partie en vertu du caractère baptismal. Le baptême est comme le sceau de la ressemblance, qui est en fait communiquée par l'Eglise, entre l'Eglise et le croyant ; c'est bien un véritable *acte* de naissance : non pas une charte écrite, « sinon avec l'Esprit du Dieu vivant en des cœurs humains » (II Cor. III, 3) ; « mais un acte de vie qui fait l'homme fidèle » (IV, 777) c'est-à-dire croyant, et enfant de l'Eglise c'est-à-dire membre de la communauté qu'elle constitue (IV, 772).

Cette conjonction organique entre la foi et le baptême a été vivement perçue dans la primitive Eglise. La pratique, alors dominante, du baptême des adultes rendait, il est vrai, cette vérité plus manifeste : le baptême n'étant conféré que lorsque la prépa-

ration était jugée suffisante (IV, 733), la foi (prise en un sens large sans tenir compte des distinctions postérieures que nous venons de rappeler : acte ou habitus) est principe ou fondement, le baptême est achèvement. Le mouvement de conversion commencé avec la foi s'achève dans et par le baptême : c'est l'ordre de succession psychologique obvie ; et la perception élémentaire qu'on en peut faire rejoint une très profonde vérité : les sacrements sont au service de la foi et ne sauraient être séparés d'elle. L'usage de conférer le baptême aux enfants d'une part, l'accent mis sur l'efficacité *a ex opere operato* » d'autre part (après le Concile de Trente surtout), font parfois accorder au sacrement le rôle principal, non sans détriment pour la foi. C'est pour maintenir un équilibre délicat mais essentiel que S. Augustin insistait déjà sur ce fait que les enfants « croient de la foi de l'Eglise ». La conjonction organique entre la foi et le baptême demeure sauve dans tous les cas, mais l'Eglise supplée aux carences de la contribution personnelle du sujet lorsque celle-ci ne peut avoir toute l'ampleur qui en est normalement requise.

Un pourra consulter sur cette question. H. Dondaine. Le baptême sacrement de la foi. Cahiers de pastorale liturgique (N 5) (Paris Editions du Cerf 1945).

(781) 3. XLIX, 3, t^o. La passion du Christ produit son effet en ceux à qui elle est appliquée par la foi, par la charité et par les sacrements de la foi (fidei sacramenta).

3. LXI, 3, 2^o. [C'est la même foi au Christ qui sauve tous les hommes ; mais elle devait être progressivement explicitée]. Aussi était-il nécessaire que fussent déterminés sous l'ancienne loi certains sacrements de la foi que [nos pères] avaient dans le Christ à venir. [Cette détermination légale suppléa à l'« instinct intérieur » (3. LX, 5> 3m) qui, *avant la loi*, indiquait suffisamment à l'homme les signes dont il devait user pour servir Dieu].

L'expression « sacramenta fidei » se trouve aussi dans la liturgie ; mais elle signifie visiblement « *mystères* de la foi » :

Daignez, Seigneur, confirmer dans nos âmes les mystères de la vraie foi (verae fidei sacramenta), afin que nous qui confessons que celui qui a été conçu par la Vierge est vraiment Dieu et homme, nous méritions, par la vertu de sa résurrection salutaire, de parvenir à la joie éternelle. (Deuxième Secrète du Temps de l'Avent, tirée de la Messe de la Sainte Vierge pour le même temps).

O Dieu qui, dans la glorieuse Transfiguration de votre Fils unique, avez confirmé les mystères de la foi (fidei sacramenta) par le témoignage des prophètes, et qui, par la voix sortie de la nuée lumineuse, avez merveilleusement proclamé la parfaite adoption de vos enfants, accordez-nous, dans votre bonté, de devenir les cohéritiers de ce Roi de gloire et de participer un jour à cette même gloire. (Oraison de la fête de la Transfiguration, 6 août).

Le P. de Lubac (Corpus mysticum. Paris Aubier 1944) étudie ce glissement sémantique du mot sacrement et met en une vive lumière le sens que la liturgie a conservé : mystère plutôt que signe. Mais il faut ajouter que mystère signifiait moins ; obscurité, inaccessibilité pures, que réalité cachée, enveloppée, voilée, et partiellement manifestée. Le mystère ainsi conçu présente bien la structure intelligible du signe et du sacrement.

(782) Nous définirons ce mot : N 54, P 1, p. 537.

(783) 3. LXXII, i, f. Baptême, confirmation, Eucharistie correspondent respectivement à génération, accroissement, réfection.

(784) Jo. VI, 57. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi.

(785) L'Eucharistie constitue à ce point de vue un cas unique. La réalité des autres sacrements consiste principalement dans la grâce qu'ils produisent ; l'Eucharistie contient la source de cette grâce.

Rappelons brièvement la distinction, classique en scolastique, entre : « res », « sacramentum », « res et sacramentum ». Elle manifeste bien l'économie du sacrement : signe qui opère ce qu'il signifie. La « res » ou réalité du sacrement, c'est la grâce produite ; c'est en effet à la production de cette grâce que le sacrement est divinement ordonné : d'où la dénomination de réalité. Le « sacramentum » c'est l'ensemble des signes sensibles à la réalisation desquels la production de la grâce est liée. Ainsi, pour l'Eucharistie : la « res » est l'accroissement de grâce sanctifiante produit par la communion, le « sacramentum » est constitué par le pain, le vin, les paroles consécatoires. Mais il existe, dans le sacrement, un élément intermédiaire, qui est, relativement à la production de la grâce, un principe plus proche que les « signes », et qui, d'autre part, se trouve produit par les signes en même temps que la grâce.

Au premier point de vue, il joue le rôle des signes et s'appelle comme eux « sacrementum »; ou second point de vue il est produit, tout comme la «res» et s'appelle donc «res». D'où la dénomination complète de ce troisième élément: «res et sacramentum». Dans le cas du baptême c'est le caractère; dans le cas de l'Eucharistie c'est le Corps du Christ. Le «res et sacramentum» récapitule l'unité fonctionnelle du signe puisqu'il intègre aussi bien le rapport du signe au signifié que celui du signifié au signe.

(786) Question fort intéressante, qui conduit à une pénétration profonde de l'économie du sacrement. Nous la retrouverons au dernier chapitre.

(787) N 13, **Pi**, p. 89 ; **II**, 360-372.

(788) Cette liaison de la foi et du signe était déjà accréditée avant la venue du Christ. Pour ne retenir qu'un exemple :

Jo. V, 4. L'ange du Seigneur descendait de temps en temps dans la piscine et agitait l'eau; Le premier donc qui descendait après l'agitation de l'eau était guéri de son mal quel qu'il fût.

Jésus lui-même lie parfois la guérison qu'il accorde à une démarche extérieure qui sera la preuve de la foi :

Luc XVII, 14. Et à la vue [des dix lépreux venant à sa rencontre Jésus] leur dit : « Allez, montrez-vous aux prêtres ». Et *pendant qu'ils y allaient* ils furent purifiés.

Mais Jésus accomplit lui-même certains gestes, notamment l'imposition des mains pour bénir ou pour guérir :

Marc X, 16. Et embrassant [les petits enfants] il les bénissait *en leur imposant les mains*.

Marc VIII, 22-25. Guérison d'un aveugle au moyen de salive sur les yeux, puis par *double* imposition des mains ; la seconde achevant le rétablissement commencé par les deux premiers gestes. Jésus non seulement impose les mains, mais il touche les membres auxquels, ou par lesquels, il veut rendre la santé : mains, yeux, oreilles :

Marc V, 41. Et Jésus, *prenant la main* de l'enfant [qui était morte], il lui dit : « Jeune fille, je te [le] dis, lève-toi ! »

Matt. IX, 28-29. Et quand il fut entré dans la maison, les aveugles s'approchèrent de lui, et Jésus leur dit : « Croyez-vous que je puis faire cela ? » Ils lui dirent « Oui, Seigneur ». Alors *il toucha* leurs yeux, disant: « Qu'il vous soit fait selon votre foi. »

Luc XXII, 50-41. Et l'un d'eux frappa le serviteur du grand prêtre, et lui enleva l'oreille droite. Mais Jésus répondit : « Laissez aller les choses jusque-là. » Et *il toucha* l'oreille et le guérit.

Enfin Jésus joint au contact des signes plus matériels :

Marc VII, 33. Et ayant pris à part [l'homme sourd et bègue], à l'écart de la foule, [Jésus] mit les doigts dans ses oreilles, cracha et toucha sa langue, et ayant levé les yeux vers le ciel, il soupira et lui dit: « Ephpheta », c'est-à-dire « Ouvre-toi ! »

Jo. IX, 6-7. [Jésus] cracha à terre et fit de la boue avec la salive, et enduisit les yeux [de l'aveugle né] de cette boue, et il lui dit : « Va, lave-toi à la piscine de Siloé. » (Cf. Marc VIII, 22-25).

(789) Marc V, 27-33. Ayant entendu parler de Jésus, [une femme] vint dans la foule par derrière et toucha son vêtement ; car elle [se] disait : *Si je touche* du moins quelque partie de ses vêtements, je serai guérie... Et Jésus ayant eu conscience en lui-même qu'une vertu était sortie de lui, s'étant retourné dans la foule, disait : « Qui a touché mes vêtements? »... Alors il lui dit: « [Ma] fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton infirmité. »

Marc III, 10. Car il venait guérir beaucoup, de sorte que tous ceux qui avaient des maladies se jetaient sur lui *pour le toucher*.

Matt. XIV, 36. Et on le priait de leur laisser *toucher* seulement la houppe de son Têtemment, et tous ceux qui *touchèrent* furent bien guéris.

(790) Nous avons déjà présenté (IV, 149) quelques remarques sommaires sur la structure du signe. Ajoutons que le signe est d'autant plus harmonieux, et en cette mesure d'autant plus vrai, qu'il est plus conforme à l'harmonie de la nature humaine; le sensible, non seulement conduit à l'intelligible, mais il lui est annexé dans l'unité d'un acte total : acte d'être ou acte de connaissance. Le signe miracle ne fait que *conduire* au Dieu qu'il désigne ; le signe sacrement est *annexé* à la grâce qu'il contient. Le sacrement est substantiellement surnaturel ; en sorte que le signe comme signe acquiert, dans le cas sacramentel, une excellence toute nouvelle.

(791) On ne comprendra bien cette remarque qu'en la replaçant dans son contexte. Commentaire sur :

Jo. X^l, j. Déjà vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai adressée.

« Pourquoi ne dit-il pas, vous êtes purs à cause du Baptême dans lequel vous avez été lavés, mais bien, à cause de la parole que je vous ai adressée ; n'est-ce pas parce que, dans Peau, c'est la parole qui purifie ? Retirez la parole, et qu'est-ce que l'eau sinon de l'eau ? Mais que la parole atteigne l'élément, et voilà constitué le sacrement qui est lui-même comme une parole visible. (*Accedit verbum ad elementum, et /11 Sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum...*) D'où vient donc à l'eau une telle vertu pour qu'en touchant le corps elle purifie le cœur, n'est-ce pas la parole qui accomplit cela : non parce qu'elle est dite mais parce qu'elle est crue ? Car dans la parole elle-même, autre est le son qui passe, autre la vertu qui demeure... (Citations de Rom. X, 8-to ; Act. XV, 9 ; I Pet. III, 21). *Telle est la parole de foi que nous prêchons*, laquelle sans aucun doute ne pourrait purifier si le Baptême n'était pas par elle consacré. Le Christ est la vigne, et nous d'ailleurs avec lui, son Père est le vigneron ; *il a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle*. Lisez l'Apôtre et voyez ce qu'il ajoute : *afin de la sanctifier*, dit-il, en la purifiant par le bain d'eau dans la parole (*en rhêmatî*).

(Eph. V, 25-26). La purification n'eût donc en aucune façon été attribuée à cet élément fluent et mobile, s'il n'avait été ajouté, *dans la parole*. Cette parole de foi (verbum fidei) a une si grande valeur dans l'Eglise de Dieu que le petit enfant qui ne peut encore parvenir *ni à la justice par la foi du cœur ni au salut par la confession de la bouche* (Rom. X, 10) est purifié par elle parce qu'elle est en elle-même croyante, offrante, bénissante, immergeante. Tout ceci s'accomplit par la parole dont le Seigneur dit, « Déjà vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai adressée, » (In Jo. Tractatus 80, N 3. P. L. t. 35, 1840).

La définition que nous avons soulignée dans la parenthèse s'applique donc au baptême qui, comme nous l'avons vu (IV, 772), est pour notre docteur *le Sacrement de la foi*. La parole qui intervient dans la constitution du Sacrement, et qui est caractérisée par sa propriété purifiante, est également appelée par S. Augustin parole de la foi (verbum fidei). L'économie du sacrement est donc tout entière sous la mouvance de la foi (IV, 733) ; il est dès lors normal de chercher à la rapprocher de celle de la foi elle-même. C'est ce que nous faisons dans le texte, en transposant S. Augustin.

Notons enfin que les Pères de l'Eglise développent très souvent, en ce qui concerne l'incarnation, une vue semblable à celle de S. Augustin : *Accedit Verbum*.

(792) N 26, pp. 161-166 ; IV, 723, 724.

(793) Et que, normalement, tout acte de foi accroît la grâce dans laquelle le croyant le produit. Les actes de la foi morte accroissent celle-ci comme habitus, mais ne l'accroissent pas comme vertu (Cf. V, 344).

(794) S. Thomas dont nous avons cité plus haut quelques passages dans le sens du « Sacrement signe » (IV, 781) emploie également le mot sacrement au sens de mystère et l'applique précisément à la foi :

B. T. II, 3, 3m. [Objection] Ambrosius dicit : « Sacratissimum fidei a physicis argumentis est liberum » *ergo* ubi de fide agitur. Philosophorum rationibus et dictis uti non licet.

Dicendum quod sacramentum fidei (mis pour sacratissimum fidei) pro tanto dicitui esse liberum a philosophis dictis, quia sub philosophiae metis non coarctatur.

S. Ambroise dit que « le très profond *secret* de la foi est libre d'argumentation naturelle » ; partant quand on traite de la foi on ne doit utiliser ni les raisons ni les expressions des philosophes. Il faut répondre que le *sacrement* de la foi est bien libre d'assertions philosophiques, mais c'est seulement en ce sens qu'il ne peut être circonscriit par les bornes de la philosophie.

(795) Ps. LXXXIV, 12. Veritas de terra orta est et justitia de caelo prospexit.

(796) Jo. XVIII, 37. Cf. II, 286.

(797) J^o. XVI, 13. Mais quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera dans la vérité toute entière.

Matt. X, 19-20. Car ce que vous aurez à dire vous sera donné dans ce moment-là ; car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit de votre Père parlant en vous.

(798) 3- LXXXIII, i, i^o. Il y a deux espèces de perfection : l'une, qui est dans l'homme lui-même, se réalise par mode d'accroissement [naturel] ; et (dans l'ordre surnaturel) c'est une perfection de cette sorte qui relève de la confirmation ; une perfection d'une autre espèce résulte pour l'homme de l'adjonction d'éléments extrinsèques, comme par exemple ceux qui concourent à sa conservation, nourriture et

vêtement, et c'est une perfection de ce type-là qui ressortit à l'Eucharistie, laquelle Mt la perfection spirituelle.

(799) 4 S. D 24, Q 2, A i, Sol. 2. Le sacrement de l'ordre est ordonné au sacrement de l'Eucharistie qui est, comme le dit Denys (Eccl. hierarch. Ch. 3), le sacrement des sacrements.

La liturgie contribue à mettre en relief ce rôle de l'Eucharistie. Nombre de post-communions font mention du sacrement, ou des « sacramenta » (c'est-à-dire des mystères) auxquels les fidèles viennent de participer. Certaines d'entre elles ajoutent des qualificatifs qui distinguent l'Eucharistie de tout autre sacrement :

Divin: j.*| Dim. après l'octave de l'Epiphanie; mardi après la Pentecôte; 8e Dim. après l'octave de la Trinité.

Adjonction de « tui » : ce sacrement est, entre tous les autres, celui *de* Dieu ; Commun d'un Abbé.

Céleste : Missa pro avertenda quacumque necessitate ; SS. Jean et Paul (26 juin).

Magnifique : Décollation de S. Jean Baptiste (29 août).

(800) La transubstantiation implique évidemment l'incarnation, et par conséquent la Trinité. Mais de plus, le *mode sacrificiel* sous lequel se réalise la transubstantiation implique en fait la Rédemption. Ce point de vue est bien mis en lumière dans la première partie de l'ouvrage de Dom Vonier. La clef du mystère eucharistique. Préface et traduction du R. P. Roguet. Lyon, Ed. de l'Abeille, 1942. On voit donc que les mystères essentiels de la foi se trouvent impliqués dans l'Eucharistie qui mérite bien par là le titre de « mystère de foi ».

(801) Sens A : p. 170.

(802) Panis angelicus fit panis hominum (Hymne Sacris Solemnis). On ne sait si les hymnes de l'office de la Fête-Dieu (Sacris Solemnis se dit à Matines) ont été composées par S. Thomas lui-même, ou bien extraites par lui d'un office légèrement antérieur. Cf. C. Lambot. op. cit. IV, 38 f.

(803) Le multiple implique pour nous succession, parce que nous ne pouvons ni penser en faisant abstraction de toute détermination essentielle (c'est-à-dire détermination du type de l'essence), ni superposer simultanément les déterminations qui correspondraient à deux essences distinctes. On notera d'ailleurs que les différents types de pensée peuvent être, sinon adéquatement définis du moins suffisamment caractérisés, par la qualité propre de leur durée intrinsèque : type intuitif et type déductif... ; chacun de ces types se subdivisant d'ailleurs : l'intuition n'est pas affectée de la même « durée » en science, en métaphysique, en mystique (Cf. Ch. VI, N 59).

(804) Cela tient autant à la distribution des centres de perception qu'à la structure de la matière objet de perception. L'une et l'autre sont discontinues.

(805) S. Catherine de Sienne : « El tempo è quanto una punta d'aco e non più ». (Dialogue. Ch. 45 f.).

(806) L'intelligence humaine doit, pour connaître, abstraire ; du même coup, elle universalise : elle ne peut donc saisir le *singulier sensible*. Cependant, l'intelligence est en immédiation non pas intelligible mais ontologique avec cet acte par lequel elle abstrait : elle peut donc saisir le singulier sensible médiatement, à savoir par la médiation ontologique de son acte. Dieu seul, connaissant la contingence dans sa cause (IV, 293), connaît le singulier (sensible) comme tel.

(807) Il est impossible, quand on parle de durée, de ne pas renvoyer à Bergson ; cela n'entraîne pas qu'on fasse de la durée, et surtout du devenir, le principe d'un système philosophique. L'erreur commence généralement avec la systématisation : « Durée et simultanité » en est un exemple particulièrement typique.

Nous ne voulons d'ailleurs dire ici, ni que la perception de la durée puisse s'effectuer sans l'aide des sens, ni que l'espace ne puisse être l'objet d'une transcription intelligible. Nous notons simplement que la durée est plus riche d'intelligibilité que l'espace ; elle est donc plus mystérieuse par cette raison même, mais en outre parce que, faisant en quelque sorte partie de nous, elle nous est trop proche pour que nous puissions la dominer. En sorte qu'on peut faire correspondre le couple « durée espace » au couple « intelligence sens ».

(808) Jo. XX, 17. Jésus lui [Marie Madeleine] dit : « Ne me touche pas, car je ne t'ai pas encore remonté vers le Père... » (II, 368).

(809) C'est la portée philosophique de la théorie de la relativité. On ne peut pas en conclure que le temps et l'espace soient prédicalement identiques, mais ils

sont l'un vis-à-vis de l'autre dans un rapport de conditionnement *objectif*, un peu comme qualité et quantité.

(810) C'est-à-dire que, malgré l'écart qui les sépare, les sens A, B, C (p. <70) sont en continuité. C'est ce rapport de similitude, associé à une dissemblance plus grande qu'on appelle analogie. Cf. IV, 252, 591, 600; II, 17S, 395 ; p. 100.

(Sir) C'est la faculté d'opérer d'une manière habituelle une telle substitution que l'on appelle généralement «esprit de foi». Voir le Christ dans le pauvre, et dans l'encens la prière des saints... Les saints voient Dieu partout.

(S12) N 41, P 2 b, p. 382.

(813) L'usage réserve en fait le mot symbole pour désigner de préférence les signes artificiels ou tout au moins les signes dans la constitution desquels l'activité de l'esprit a une part constructrice prépondérante : drapeau, symbole de la patrie ; symboles employés par l'art pour signifier telle ou telle disposition morale ; symboles mathématiques ; nombre, symbole de la mesure. Le symbole couvre tout un entre deux : du signe purement conventionnel au signe naturel ; ce dernier étant toujours fondé sur les liaisons du monde sensible que d'ailleurs il sélectionne ; l'eau est, dans le baptême, signe de purification, bien que l'eau ait d'autres propriétés que celles de purifier.

(814) Cet écueil est loin d'être chimérique, étant donné les directives qui prévalent actuellement d'un usage très fréquent de la pénitence et de l'Eucharistie. La répétition résorbe, chez certains en habitude, des comportements dont l'essentiel doit cependant demeurer intérieur. Le fruit du sacrement est immédiatement conditionné par la ferveur des actes qui en précèdent et en accompagnent la réception. Il vaut mieux communier bien que de communier souvent... ajoutons d'ailleurs que ce peut être la manière de le faire bien que de le faire souvent, mais tel n'est pas toujours le cas.

La routine traduit l'inclination humaine pour le moindre effort. De cette même tentation de facilité est née une déformation de la liturgie qui consiste à donner le pas aux formes extérieures du culte sur l'« adoration en esprit et en vérité » (Jo. IV, 24). SS. Pie XII a rappelé avec fermeté que l'« élément principal du culte divin doit être intérieur » (Encyclique Mediator Dei 20 nov. 1947. Acta Apostolicae Sedis, 1947, p. 531 — Cf. Documentation catholique 15 février 1948).

(815) Nous avons déjà eu à observer la conjonction de la cause universelle qui assure l'immédiation ontologique et de la cause prochaine qui assure l'immédiation d'efficience IV, 442. Cf. V, 402 ; Exc. III, P 4 ; Exc. XI, P 8 f.

(816) IV, 128 ; N 32 A i, p. 263.

(817) Nous reviendrons au Ch. V sur la délicate question du concours de plusieurs habitus à un même acte. Il se résoud plutôt par information entitative au plan de l'habitus, que par intégration concomitante dans l'acte (N 54. P 6, p. 552).

(818) La liturgie met largement à profit cette synergie. Thème facile à développer.

(819) Nous n'entendons nullement insinuer qu'il y ait, entre les membres de ces dichotomies, une correspondance telle qu'elle entraîne un cloisonnement ; comme si la raison accordait son assentiment à l'énoncé tandis que l'intelligence adhérerait à la réalité. Rationalité et intelligibilité sont respectivement dominantes ici ou là, mais elles jouent toujours simultanément dans l'acte simple du sujet (IV, 128).

(820) i. C'est la difficulté dans laquelle on tombe nécessairement lorsqu'on met la foi en continuité univoque avec sa préparation rationnelle, tandis que leur lien est, comme nous l'avons montré, de nature réciproque. C'est ce dont il sera bon de donner une preuve par l'absurde en achevant ce chapitre consacré au rôle de l'intelligence dans la foi. Si l'ultime jugement de crédibilité est considéré comme rationnellement autonome, nous voulons dire comme étant le terme d'une démarche de la raison humaine « laissée à ses seules forces » : ou bien la certitude dont ce jugement est le principe est considérée comme lui appartenant en propre, mais alors le jugement de crédibilité devient nécessitant pour la foi qui n'est plus ni libre ni gratuite ; ou bien il faut admettre que la certitude en question relève déjà en quelque manière de la foi, et c'est ce qui s'impose absolument si on veut sauvegarder comme il s* doit la liberté et la gratuité. On voit donc comment Durand de Saint Pourçain a été amené à doubler l'habitus intellectuel de foi lui-même, en sorte que l'acte, procédant simultanément de ces deux habitus demeure rationnel dans sa structure tout en acquérant une certitude rigoureuse parce qu'intrinsèquement surnaturelle (3 S, D 23, Q 7» N 7 sv). Nous y reviendrons un peu plus loin ; notons seulement qu'il s'agit d'habitus qualifiant la même puissance et intervenant simultanément dans le même

«te. Or il est également contraire, en droit, à la notion même d'acte, et en fait à l'expérience, de distinguer, dans Pacte du croyant, deux composantes qui seraient tout à la fois séparées et juxtaposées par la grâce. La proposition « Dieu révèle » (ultime jugement de crédibilité) et la proposition « Le mystère de la Sainte Trinité est vrai parce que Dieu le révèle » (jugement de foi), demeurent deux propositions différentes et exigeant deux actes différents tant qu'on n'a pas compris que la *disposition ultime* à la foi relève *essentiellement* de la foi elle-même ; car avant l'infusion de l'habitus de foi, la proposition « Dieu révèle » demeure une proposition : c'est seulement dans la lumière de la foi qu'elle se mue, pour celui qui l'affirme, dans le *fait* qu'elle désigne parce qu'il revient à la foi surnaturelle et à elle seule de « tendre vers la réalité ». Tandis que dès le premier instant de la grâce de la foi, la véracité divine n'étant plus une proposition comme une autre, cesse de faire nombre avec le jugement qui explicite l'objet de la foi : elle relève de la même lumière que ce dernier ou, plus exactement, elle en est la lumière même (Cf. IV, 680), en telle sorte qu'à l'unité de la lumière correspond celle de l'acte, et ultérieurement celle de l'habitus.

2. Mais tout ceci suppose que la disposition ultime à la foi relève essentiellement de la foi elle-même et non de la crédibilité rationnelle, suppose par conséquent que le principe dans lequel se résoud l'unité de la foi c'est la Vérité première (IV, 544). Si, au contraire, on ne se résigne pas à accepter le mystère d'une conjonction par réciprocité (fondée sur la causalité transcendante de Dieu : N 32, P 3) entre la foi et son fondement, parce que l'on tient à ne rechercher que du côté du croyant la conciliation de la rationalité et de la surnaturalité, on aboutit à des impasses ; la proposition «Dieu révèle» ne ressortissant plus qu'à la sphère rationnelle, il faudra la prouver en disant par exemple : « L'Eglise parle au nom de Dieu, or l'Eglise dit que Dieu révèle... » Mais il reste à établir que l'Eglise parle au nom de Dieu : on ajoutera donc que les miracles et les signes prouvent la divine mission de l'Eglise ; mais la *preuve* par les signes considérée en elle-même et à elle seule n'aboutit pas à la certitude rigoureuse que, dans la perspective envisagée, on devait cependant pouvoir attribuer au jugement de crédibilité par voie purement rationnelle. Il faudra donc recourir à autre chose, l'Ecriture par exemple ; mais comme l'inerrance de l'Ecriture ne peut être connue que par et dans l'Eglise, on retrouve au sujet de l'Eglise le cercle qu'on avait voulu éviter en ce qui concerne la crédibilité prise en général ; l'absolu dont on refuse le bénéfice à la Vérité première doit être reporté sur un élément créé : au point de vue logique on n'a rien gagné, puisque la difficulté est demeurée identiquement la même ; mais au point de vue de la sagesse métaphysique et a fortiori théologique on a beaucoup perdu, puisqu'on est conduit à accorder à une réalité créée l'indépendance et l'autonomie absolues qui sont strictement les prérogatives de Dieu. Ce gauchissement, non moins que les inconvénients graves qu'il comporte, se trouve favorisé par l'emploi d'un certain vocabulaire : l'absolu, quand on l'envisage au point de vue volontaire, ne requiert pas la justification adéquate dont il est, dans une vue intelligible, absolument inséparable. Aussi les théories qui imposent à l'absolu une sorte de fléchissement vers le créé, le rendant pour le moins injustifiable, ont une affinité marquée avec le volontarisme : la foi devient une soumission à l'autorité divine plutôt qu'une adhésion à la Vérité première.

Or nous avons déjà noté (IV, 703) que le Concile du Vatican a précisé sans ambiguïté comment doit s'entendre le mot *autorité*, au moins dans une « saine théologie » (IV, 708) : il a la valeur de *véracité* ; en sorte que la locution « autorité du Dieu révélant » ne signifie pas que l'autorité de Dieu étant premièrement posée, Dieu peut, en vertu de cette autorité, commander n'importe quoi sans autre raison qu'un vouloir absolu libéré de toute régulation (Cf. Excursus IV. Toute puissance et liberté divines) qu'il peut en particulier commander de croire à la révélation ; 1' « autorité de Dieu révélant », c'est l'autorité que Dieu a, du fait qu'il est véridique et qu'il révèle, sur tout esprit rendu capable de le comprendre ; schématiquement il faut entendre : autorité de *Dieu révélant*, et non pas *autorité de Dieu* révélant. En un mot, parce que la foi se situe précisément dans l'ordre de la vérité et de l'intelligibilité, il ne faut pas, en ce qui la concerne, séparer l'autorité de Dieu du motif qui l'explicite et la justifie, savoir la véracité divine ; faute de quoi on s'expose, ayant glissé de l'autorité *du Dieu révélant* à l'autorité *de Dieu*, à une seconde flexion beaucoup plus grave : dans cette perspective volontariste en effet, l'autorité de Dieu sur l'esprit n'étant pas justifiée, par le fait même quelle est coupée de la véracité, elle ne sera

plus en fait que la dénomination extrinsèque et *équivoque* de *Vautorité des signes* dont on majorera arbitrairement la portée apodictique pour leur conférer une valeur absolue qu'ils n'ont pas» mais dont l'équilibre de la foi ne peut se passer. Le souci, porté à l'excès, de respecter les exigences de la raison, conduit à refuser à celle-ci l'exercice d'une critique élémentaire qui est le premier de ses droits. (Suite note suivante ; nous avons coupé pour la commodité des références).

(82r) Enfin il est un troisième aspect (les deux premiers concernaient la lumière et l'acte) de la même rupture interne entraînée par une conception univoque de l'économie de la foi. Nous notions au début que, dans une telle perspective, l'ultime jugement de crédibilité relève de l'habitus de foi par sa certitude tout en demeurant *d'essence* rationnelle. C'est cette anomalie que Durand de S. Pourçain avait cru résoudre en dédoublant l'habitus *intellectuel* de foi (Nous verrons N 47, P 1 ; V, 139, que la foi exige en toute hypothèse un habitus dans la volonté) : un habitus correspondant à la crédibilité, l'autre à l'autorité divine. (Cela se comprend aisément dans l'épistémologie de Durand. Il n'admet pas de certitude sans évidence 4 S, 1. III, D 23, Q 7, N 7 sv. ; en sorte que la foi doit comporter une sorte d'évidence qui ne diffère de celle de la vision ou de la science acquise que par le plus ou moins. 4 S, I. III, D 31, Q 4, N 1r ; Q 4, N 13. Dans cette vue, certitude et assentiment à Dieu coexistent bien dans la foi. mais ils procèdent de sources différentes ; cette incohérence est beaucoup plus grave que celle d'une certitude non évidente.) Or, si l'on voit bien que certains habitus intellectuels et volontaires peuvent et doivent jouer simultanément, parce que l'intelligence et la volonté sont les co-principes inséparables de tout acte humain, on ne comprend pas que deux habitus de la même puissance, destinés précisément à spécifier diversément l'exercice de celle-ci relativement à des objets *formellement* distincts, puissent jouer simultanément : ce serait contradictoire à la notion même d'habitus, et le volontarisme dont nous parlions un peu plus haut est tout prêt de refuser aux vertus (et premièrement à la grâce IV, 604) toute consistance ontologique stable. La foi ainsi conçue paraît toucher avec aisance et le ciel et la terre ; mais elle est semblable à la statue que vit en songe Nabuchodonosor (Daniel II, 29 sv.) ; la tête est d'or et paraît séduisante, les pieds sont d'argile et cause de ruine prochaine : la foi rationalisée ne résiste pas à l'analyse de la raison pour laquelle elle avait été construite.

(822) L'un et l'être sont convertibles.

(823) 3. VI, 1, jm. L'ordre entre la créature et Dieu peut être considéré comme double. D'une part en effet les créatures sont causées par Dieu et dépendent de lui comme du principe de leur être ; et à ce point de vue, Dieu, en vertu de sa puissance infinie, atteint immédiatement toutes choses, les causant et les conservant... D'autre part il existe un ordre selon lequel les choses sont ramenées à Dieu comme à [leur] fin ; et à ce point de vue il peut y avoir [un] intermédiaire entre la créature et Dieu. Cf. iS, D 37, Q i, A 2. Les choses se distinguent réellement parce qu'ordonnées diversément à Dieu.

i S, D 14, Q 2, A 2. In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. (Cf. de P. VII, 9 f).

La procession des créatures à partir de leur premier principe comporte une sorte de circulation ou retour circulaire : car toutes font retour comme vers leur fin à ce dont elles sont sorties comme de leur principe. C'est donc sous le même point de vue qu'on doit considérer la procession à partir du principe et le retour vers la fin. (La procession des Personnes divines étant la raison éminente de la procession des créatures. cette même procession mesure le retour c'est-à-dire l'union à Dieu).

de V. V, i, g». In rebus potest considerari duplex ordo : unus secundum quod egredinatur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem.

L'ordre peut être considéré dans les choses doublement : selon qu'elles procèdent de leur principe ou selon qu'elles sont ordonnées à leur fin.

S. Thomas distingue ensuite la production des choses par Dieu (ars divina), la disposition des choses et la providence. La providence concerne le retour des choses à leur fin. Elle est la cause de la disposition : car la cause finale est la cause des causes, or Γ « ordre à la fin est plus proche de la fin que ne l'est l'ordre des parties entre elles. » (Idem : de P. VII, 9 f).

vš.'j) Notamment Exc. VI, P 9.

(S25) On ne peut évidemment pas. du côté de Dieu, segmenter la causalité dont il est le principe pour la faire correspondre, partie par partie, aux diverses créatures. L'action de Dieu, du côté de Dieu, c'est lui-même ; elle est donc parfaitement simple et nous ne pouvons y distinguer une pluralité d'aspects qu'en l'envisageant à tel» ou tels points de vue.

(826) N 37, P 3 b, p. 354.

(827) N 32, C, p. 290 ; IV, 449.

(828) La logistique et les mathématiques offriraient un grand nombre d'exemple» dans lesquels la notion d'ordre reçoit un haut degré d'élaboration ; mais ces cas résultent soit de l'itération soit de la combinaison des deux structures fondamentales qui, du point de vue épistémologique auquel nous nous plaçons, doivent être seules retenues.

De plus, ces deux structures correspondent, métaphysiquement, à l'enchaînement créé d'une part (ordo partium ad invicem IV, 823), au rapport de la création à son principe ou à sa fin d'autre part. Cela englobe tous les cas *réels* de l'ordre. L'ordre est bien, selon la belle remarque de Pascal, une création. « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle ». (Pensée 22.) Mais il s'agit d'une création de l'esprit humain, dont il est difficile de tirer parti pour explorer les rapports de l'homme tel qu'il *est* à Dieu tel qu'il est. C'est pourquoi les plus riches spéculations ne peuvent être ici d'un grand secours.

(829) Act. XVII, 28.

(030) Voir, sur ce sujet, la présentation originale et profonde de : L.-B. Geiger. La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris, Vrin 1942.

(831) N 40, Pi, p. 374.

(832) N 37, P 2, p. 346.

(833) Vrai étant pris au sens ontologique. Nous avons rappelé, p. 154, que la vérité se définit *formellement* comme étant la qualité d'un rapport. Le vrai est convertible avec l'être, parce que Celui dont l'essence est d'être soutient avec soi-même un rapport d'identité.

(834) I, 4.

(835) La vérité est bien une propriété de l'objet, mais elle se définit formellement par la référence de celui-ci à une intelligence capable de le comprendre (N 56, P 1). L'acte de connaissance implique lui-même une réflexion (au moins implicite) dont la Sagesse marque l'achèvement ; tandis que le Nombre symbolise l'objet intelligible en tant qu'il est mesure de l'acte de connaissance. L'identité du Nombre et de la Sagesse est en substance équivalente à celle de l'intellection et de l'intelligible (IV, 836). Elle est caractéristique de l'essence divine.

(836) Des inférences métaphysiques simples montrent que la trilogie ; objet intelligible, intelligence (faculté), intellection (acte par lequel la faculté se saisit de son objet), se résoud, en Dieu, dans l'identité. Dieu lui-même est à la fois et la lumière et l'acte dans et par lesquels il se saisit (Cf. Exc. XII).

(837) Dans un foyer on perçoit une clarté et une chaleur qui sont pour ainsi dire consubstantielles et ne peuvent se séparer l'une de l'autre ; cependant la chaleur n'atteint que celles des choses qui s'approchent suffisamment ; tandis que la lumière se répand plus au loin et par suite sur un pourtour plus étendu. Et bien, en cette même façon, à raison de cette capacité intellectuelle propre à la Sagesse, les créatures les plus proches goûtent une chaude ferveur : et ainsi font les âmes raisonnables. Quant aux créatures plus éloignées telles que les corps matériels, Dieu ne les atteint pas par la chaleur de la sagesse ; mais il les baigne de cette lumière du nombre qui, peut-être, te demeure obscure à toi-même (S. Augustin. De lib, arbit. II, 32).

(838) L'essence de Dieu, c'est d'être, tandis que celle des autres êtres c'est d'être tels ou tels. On peut donc dire, en renversant cette perspective, que l'être de Dieu est sa mesure, ou que Dieu est sa propre mesure.

(839) En ce qui concerne l'élaboration qu'il convient de faire subir à la notion de nombre pour qu'on puisse parler d'un Nombre de Dieu, nous nous permettons de renvoyer à la « Revue des Sciences philosophiques et théologiques » 1940.

(840) N 5, I' 2. C'est d'abord parce qu'elle est connaissance par témoignage que la foi est de la *pensée* à l'état humain ; mais l'objet de la foi, construit par Dieu à notre mesure, est lui aussi de la vérité divine à l'état humain.

(841) *eis arithmon thetes* (Aristote. II Ana, II, 1. 89 b 25).

(842) Cette distinction a une portée, elle est même indispensable quand on considère le sujet humain en lui-même et en un sens comme autonome : c'est une intention différente et ce sont des dispositifs différents qui rejoignent Dieu en tant qu'il est cause première et Dieu en sa vie intime (Cf. Exc. VI, I' 9). Mais objectivement c'est toujours Dieu qui est atteint, et c'est à ce point de vue que nous nous plaçons maintenant. Cette remarque vaut d'ailleurs quel que soit l'attribut divin qu'on envisage, ici la Vérité.

La distinction et la conjonction des deux ordres naturel et surnaturel sont nettement indiquées par le Concile du Vatican N 10, P 1 (Denz 1795), P 2 (Denz 1799) (p. 99).

(843) Cette interrogation passionnée de toutes les créatures pour les contraindre d'avouer en quelque sorte leur contenu divin a captivé S. Augustin (de Trinitate, livres 11-12).

(844) Heb. I, 3. Le Fils porte tout par sa parole toute puissante (portans omnia verbo virtutis suae).

(845) N 31, B i, p.241.

(846) N 16, P 2 (Denz 1796), p. 96 - II, 395.

(847) N 35, A 2, p. 321.

(848) 2-2. V, i. L'homme et l'ange ont été créés avec le don de la grâce ; en sorte que par cette grâce reçue, quoique non encore parvenue à son achèvement, il y a en eux un certain commencement de la béatitude espérée (quaedam inchoatio speratae beatitudinis) ; cette béatitude commence dans la volonté par l'espérance et la charité, et dans l'intelligence par la foi (Cf. 2-2. IV, 7) (IV, 38, 338).

(849) 2-2. V, i. L'ange ayant été créé avec la grâce, il a eu dès le moment de sa création une certaine connaissance de Dieu en tant que celui-ci « rend bienheureux ceux qui le voient ». Comme cette connaissance exclut la vision, laquelle correspond à la béatitude possédée, ce ne peut être que la foi. « La connaissance de foi est au-dessus de la connaissance naturelle de Dieu, aussi bien celle de l'homme que celle de l'Ange ». On peut ainsi résumer l'article de S. Thomas.

(850) S. Thomas redit en plusieurs passages que l'objet de foi est « non visum » : 1-2. LXVII, 3 ; 2-2. I, 4, 5, 6 ; VIII, 1 ; 3. VII, 3, 4, 8, 2» ; IX, 3, 1®. (Cf. IV, 652).

Nous nous permettons, dans cette vue globale, de rapprocher la foi des Anges et la foi humaine. On n'oubliera pas que, le jeu naturel de l'intelligence étant, ici et là. différent, la présentation de la foi l'est pareillement. *Comment* Dieu proposa-t-il tel et tel aspect de son mystère à l'adoration des Anges, cela est inexprimable en intellection humaine. Mais, de même que l'acte humain d'intellection, dégagé du discours rationnel qui le prépare, saisit la vérité d'une manière simple, semblable à celle de l'Ange (Exc. III, P t) ; ainsi la foi théologique humaine, dans le moment le plus simple de son adhésion, se rapproche-t-elle de l'acte de foi qui fut proposé aux Anges. Ajoutons qu'il n'y a pas de proportion entre l'écart qui sépare les intelligences créées et la transcendance de la Vérité qui, dans la foi, leur est communiquée.

(851) Ps. VIII, 6. Minuisti eum paulo minus ab Angelis.

(852) N 5, P i, p. 38.

(853) Les Anges ne sont pas membres du Christ comme nous le sommes, mais notre vie divine subit l'influence de la leur, du fait qu'elle est en communion avec elle.

(854) N 16, P 3, p. 100 ; Denz 1797.

(85s) Matt. XIII, 31-32. « Le règne des cieux est semblable à un grain de senevé, qu'un homme a pris et semé dans son champ ; c'est la plus petite de toutes les graines, mais lorsque le senevé a crû, il est plus grand que les légumes et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent et font leur nid dans scs branches. »

(856) Apoc. I, 8 ; XXI, 6 ; XXII, 13. « Je suis l'alpha et l'omega ».

NOIES DU CHAPITRE V

- (i) Heb. XI, i. Cf. IV, 44, p. 167.
- () Ch III, N 18, P 3 ; N 21.
- Q) N 31, C i, p. 247 ; IV, 356-35^ — N 33. p 2» P. 294 . IV. 445 — Cf. également II, 392 qui précise le statut des arguments de raison.
- (4) 2-2. II, i, 3“ ; IV, i —. de V. XIV, 1.
- (5) Lalande. Vocabulaire philosophique.
- () N 17, P 2, p. 106.
- (7) Ainsi les relations sont, dans la sainte Trinité, réellement identiques aux personnes divines, qu’elles constituent. A l’extrême opposé, les entités de la physique microscopique ne sont certainement pas réductibles à de pures relations ; mais le moins qu’on puisse dire c’est qu’elles sont dans un état instable si elles se trouvent isolées les unes des autres. Le méson n’est qu’un transport d’énergie entre nucléons.
- (8) On ne saurait prétendre, comme on entend dire quelque fois, que « la charité suffit » ; parce que sans la foi il n’y a pas de charité. Ni le sentiment religieux ni la philanthropie ne suffisent, s’ils ne s’ouvrent sur un terme transcendant qui peut d’ailleurs n’être pas encore explicitement connu : seule la foi donne prise sur lui.
- (9) IV, 749 ; V, 307.
- (to) N 5, P 2, p. 43.
- (1 r) Qu’il s’agisse des *formules* des énoncés révélés, ou des *choses* qui constituent autant de messages de Dieu.
- (12) Heb. X, 1-2. Dieu, jadis, à maintes reprises et sous diverses formes a parlé à nos pères par les prophètes. En ces temps-ci qui sont les derniers, il nous a parlé par le Fils.
- (13) Heb. I, 3. Ce Fils, rayonnement de sa gloire et effigie de sa substance...
- (14) Définition N 25, P 2, p. 158. Cette nécessité d’un acquiescement libre est expliquée par S. Thomas :
- 3 S, D 25, Q 2, A r, Sol 1. Quiconque a l’usage du libre arbitre *est* tenu, pour être «auvé, d’avoir la foi explicite de quelque article.
- La liberté est évidemment beaucoup mieux marquée lorsque la matière de l’acte est plus précisément délimitée.
- (15) Nous avons déjà fait allusion à ce type de causalité Exc. VI, P 2.
- (16) Définition N 8, P 1, p. 53 ; I, 8 ; IV, 17-20. — N 28, 29.
- (17) Ten thousand difficulties do not make one doubt, as I understand the subject ; difficulty and doubt are incommensurate. There of course may be difficulties in the evidence ; but I am speaking of difficulties intrinsic to the doctrines themselves, or to their relation with each other. A man may be annoyed that he cannot work out a mathematical problem, of which the answer, is or is not given to him. without doubting that it admîtes of an answer, or that a certain particular answer is the true one. Of all points of faith, the being of God is, to my apprehension, encompassed with most difficulty, and yet borne in upon our minds with most power. (Newman, Apologia pro vita sua. Ch 5, c).
- Dix mille difficultés ne font pas un doute, du moins si on entend la question comme je 1* fais ; difficulté et doute sont sans commune mesure. Il y a, il est vrai, des difficultés qui concernent la « croyahilité » (IV.yôt) [de la révélation] ; mais je veux parler en ce moment des difficultés qui sont intrinsèques : soit aux articles eux-mêmri, soit à leurs relations mutuelles. On peut très bien être contrarié de ne pas savoir résoudre un problème de mathématiques dont la solution est ou n’est pas donnée, sans pour autant douter que ce problème comporte une solution ou même que telle solution dé-

NOTES DU CHAPITRE V

terminée soit la vraie. De tous les articles de foi, l'existence de Dieu est, selon moi, celui qui soulève le plus de difficultés, et celui qui, cependant, s'impose à nos esprits avec le plus de puissance.

Nous avons déjà vu avec S. Thomas (IV, 87) que les choses de la foi peuvent être envisagées : soit dans leur ensemble, comme possédant en commun la propriété d'être croyables : et tout ce qui s'attaquerait à cette propriété commune menacerait la foi elle-même et produirait le *doute* dont parle Newman ; soit chacune \wedge chacune : et chaque article comporte des difficultés ou des motifs de crédibilité qui lui sont propres, mais qui appartiennent à la sphère rationnelle et sont par conséquent extrinsèque à la «croyabilité», laquelle est d'essence surnaturelle et met en œuvre intelligence *et volonté*.

(18) Nous avons déjà rencontré ce point : bien qu'elle soit principalement intellectuelle la certitude se trouve participée par toutes nos puissances, chacune à son rang. (N 8, P i ; I, 8 ; IV, 17).

(19) p. 249.

(20) La finalité concerne *tout* le sujet. Aussi domine-t-elle même l'efficience,

(21) De soi, et au point de vue intellectuel, les motifs de crédibilité ne s'ajoutent pas les uns aux autres. Mais comme ils sont estimés dans la vue d'une fin qui est toujours la même, ils marquent un progrès de l'appréhension de cette fin, aussi bien que de sa juste estimation en tant qu'elle est un bien : on peut dire en ce sens que chacun ajoute aux précédents JN 29, \wedge 2, p. 208).

(22) Nous avons déjà rencontré et précisé l'adage «Talis unusquisque est, talis finis videtur ei » IVt 286.

C'est un fait de sens commun que Newman a analysé avec sa finesse habituelle : « De plus, il est à peine nécessaire de remarquer combien nos propres inclinations ont affaire avec notre croyance. On croit ce que l'on désire être vrai ; c'est presque un proverbe. Celui qui caresse un projet se persuade difficilement qu'il a échoué : c'est avec peine que l'on ajoute foi à un messenger de mauvaises nouvelles. On peut objecter, à la vérité, que l'ardent désir d'un objet nous empêche parfois de croire que nous l'avons obtenu. Certainement ; mais cela n'arrive que lorsque la réalisation en est aussi peu probable qu'elle est plus à souhaiter. Ainsi S. Thomas doute de la résurrection ; ainsi Jacob, surtout pour avoir été déjà trompé par ses enfants, ne voulut pas croire que Joseph était gouverneur de l'Egypte lorsqu'on vint lui annoncer cette nouvelle : « Le cœur de Jacob tomba en défaillance, car il ne les croyait pas... ; mais à la vue des chariots envoyés par Joseph pour l'amener, l'esprit de Jacob, leur père se ranima ». (Newman. Contraste entre la foi et la raison considérées comme habitudes de l'âme. Sermon prêché à Oxford, Epiphanie 1839. Brémond, Psychologie de la foi, p. 146).

(23) Nous sommes plus atteints par le péché (originel principalement) dans la volonté que dans l'intelligence (1-2. CIX, 2, 3@. L'homme ne peut pas même connaître le vrai sans le secours divin, et cependant la nature humaine est plus corrompue par le péché quant à l'appétit du bien qu'en ce qui concerne la connaissance du vrai [un secours est donc a fortiori nécessaire pour faire le bien]) ; parce que, même avant le péché, nous ne pouvions pas, en connaissant, atteindre aussi bien qu'en aimant. L'obscurité de la foi, requise à la saisie du mystère intime de Dieu, faisait déjà partie de notre condition terrestre (Adam avait la foi. Cf. de V. XVIII, 3 ; IV, 320), en sorte qu'elle n'entraîne de soi aucune rupture dans notre équilibre épistémologique tel qu'il avait été conçu par la Sagesse divine. Tandis qu'un appétit sain et surnaturalisé devait spontanément atteindre Dieu soit en lui-même soit dans les biens créés ; la convoitise par laquelle nous avons délibérément préféré ceux-ci à celui-là a introduit une rupture profonde dans notre équilibre volontaire et affectif. Ceci étant, on pourrait penser qu'il faut dire le contraire de ce que nous affirmons dans le texte, à savoir que nous devrions connaître davantage que nous ne pouvons aimer ; mais il faut distinguer la force intime des puissances qui commandent l'agir d'avec la rectitude de leur application. C'est ce second point surtout qui se trouve compromis en ce qui concerne la volonté : c'est justement parce que nous demeurons capables d'aimer autant, du moins d'amour naturel, qu'aimant avec exclusivisme des objets qui ne sont pas dignes de nous, nous les aimons plus qu'ils ne méritent d'être aimés : erreur de choix sans doute, mais cette erreur provient elle-même de ce que l'inclination de l'appétit se trouve viciée par la faute originelle. Tandis que l'intelligence n'a pas été aussi fondamentalement atteinte : elle continue, après comme avant le péché, de

\$e porter spontanément vers les humbles objets qui lui sont connaturels, mais sans les atteindre jamais en eux-mêmes d'une manière définitive ; et il est bon qu'il en soit ainsi pour deux raisons : cette constante stimulation contraint l'intelligence à acquérir une maîtrise d'elle-même et une docilité à l'objet qui lui seront du plus grand secours dans la contemplation des réalités divines ; en second lieu l'incapacité, reconnue, d'atteindre l'essence des choses, même les plus familières, développe un sens du mystère et une humilité quasi instinctive qui constituent le climat indispensable de toute perception authentique de Dieu.

(24) L'homme est bien fait, *en droit*, pour connaître le monde sensible tel qu'il apparaît. Le connaître, c'est-à-dire le rendre intelligible et par conséquent y retrouver du nécessaire et du stable : c'est tout l'effort de la science, moderne ou aristotélicienne ; l'une comme l'autre se développe dans l'écart indéfini qui sépare le droit du fait.

(25) En d'autres termes, nous majorons, pour l'adresser aux choses elles-mêmes, l'amour des choses telles que nous nous les représentons ; si les choses sont autres que nous nous les représentons, l'amour se trompe ; si elles sont davantage, l'amour touche juste. Cela, évidemment, dans le cas où nous aimons. L'aversion suscite la réaction contraire.

(26) Il s'agit évidemment ici de la certitude de crédibilité, non de la certitude de foi. (V, 17).

(27) Dans la foi, c'est Dieu qui est explicitement connu comme fin. Il est alors certain que nous sommes incapables d'aimer autant que la fin est aimable ; cela peut même devenir évident, et cette évidence fait le tourment des mystiques. (Marie de l'Incarnation. Ecrits spirituels et historiques, Paris Desclée 1929. I, 229-231).

(28) Mériter, non au sens propre (V, 69), puisque le mérite suppose la charité ; mais devenir capable de recevoir la grâce de la foi en coopérant au secours de Dieu distribué sous forme de grâces actuelles (Exc. VI, P 6).

(29) Gardeil. La crédibilité et l'apologétique. Paris Gabalda 1928. Ch. I. Nous suivons sans réserve cet ouvrage en ce qui concerne l'« intention de la foi » dont nous nous efforçons de mettre en lumière l'aspect épistémologique, conformément à l'objet de notre enquête.

(30) IV, 682.

(31) Au moins logiquement (IV, 56). Pour faciliter les descriptions nous supposons dans ce qui suit que la préparation à la foi comporte une certaine durée.

(32) Nous avons vu qu'il existe un premier instant de la foi, mais non un dernier instant de l'avant foi. N 9, P 4, p. 70 ; II, 47 - N 27, P 2, p. 177 ; IV, 85.

(33) La motion efficace de Dieu est évidemment toujours impliquée dans tout agir créé. Le secours dont nous parlons ici est dit spécial en raison de la fin à laquelle il est ordonné.

(34) Exc. VI, P 6.

(35) N *4> P L P. 94 ; Denz 1785 - N 14, Ana 1, p. 96 ; Denz 1806 - Cf. IV, 178.

(36) La preuve positive en est évidemment donnée par l'ensemble des démarches qui établissent rationnellement l'existence de Dieu. IV, 185.

(37) IV, 83. Pi.

Nous avons montré (Exc. VII) comment la crédibilité peut être considérée en elle-même. Elle constitue alors l'objet de la science apologétique.

(38) Heb. XI, 6.

(39) Cette distinction entre la foi de l'ancienne Alliance et la foi de la nouvelle Alliance ne laisse pas d'être fort délicate. Nous avons déjà insisté avec S. Thomas sur l'unité de *la foi*, du côté de l'objet, lequel est en lui-même indépendant des différenciations (IV, 125, P 1) introduites par la temporalité (N 39, P 2 ; IV, 742, 743). Mais nous avons vu également (IV, 533) que, du côté des sujets humains qui ont la foi, il y a un jeu de l'implicite et de l'explicite. Ce jeu est décrit par la médiation des objets, mais il concerne aussi la lumière : celle-ci devant être et se présentant effectivement comme plus ou moins sur-naturelle, selon que l'objet de la foi est saisi en lui-même dans sa transcendance, ou comme s'identifiant aux signes qui l'incarnent ; autrement dit selon que l'objet est explicite ou implicite. C'est donc en ce qui concerne les « majores » de l'ancienne Alliance que la distinction dont nous parlons est la plus délicate : le cas d'Abraham en est évidemment le meilleur exemple. Il semble qu'au moment du sacrifice d'Isaac, l'écart entre la foi et le signe ne soit pas moindre pour le père des croyants qu'il ne l'est pour les enfants de la loi nouvelle dans l'engagement de leur vie. Cependant, il était beaucoup plus aisé pour Abraham, étant donné

les signes qu'il avait reçus, et en particulier celui de la naissance d'Isaac, de croire que, même s'il sacrifiait Isaac, Dieu lui donnerait une postérité innombrable, qu'il ne l'est pour nous de croire la Trinité en nous appuyant sur un miracle, fût-ce la résurrection d'un mort. Il y a dans le second cas une différence d'ordre qui n'existe pas dans le premier et qui ne peut être surmontée que par la grâce de la foi telle que nous l'avons: le plus petit des enfants de la loi nouvelle est plus grand qu'Abraham.

Il convient cependant de nuancer cette affirmation si l'on se souvient de la parole de Jésus lui-même :

Jo. VIII, 56. «Abraham votre père a tressailli de joie [à la pensée] de voir mon jour; et [il] l'a vu, et s'est réjoui. »

Si ce « voir » suppose Abraham déjà mort, il ne fournit aucune indication sur la foi d'Abraham vivant. Mais les Pères de l'Eglise ont estimé qu'il s'agissait d'Abraham vivant. Le verset affirmerait alors une foi explicite au Christ-Messie, et c'est bien ce qui semble le plus probable. Cela entraîne-t-il foi au mystère du Verbe incarné tel qu'il nous est proposé ? Nous ne le pensons pas. Nous ne pensons pas non plus qu'Abraham ait connu la Trinité d'une manière assez précise pour donner un sens à l'assertion « La seconde Personne de la sainte Trinité s'incarnera ». Abraham a bien connu, comme le veut S. Thomas (IV, 533), la Trinité et l'incarnation explicitement ; mais il y a des degrés dans l'explicite, et la formulation précise de ces mystères, la qualité de lumière que suscite et fonde une telle formulation étaient réservées à la nouvelle Alliance. D'un point de vue strictement objectif, la foi d'Abraham est moins haute que celle des contemporains de Jésus. Il va sans dire que la question du mérite d'Abraham est entièrement différente : recevoir queux une grâce moins haute est, de ce point de vue, préférable à l'inertie même inconsciente qui compromet une lumière meilleure. Quand il nous est dit que le plus petit des enfants du Royaume est plus grand que Jean-Baptiste (II, 306), nous ne devons pas conclure que Jean-Baptiste soit, éternellement, moins près de Dieu que tout baptisé : ce serait confondre l'ordre institutionnel qu'emprunte la pédagogie divine et l'ordre personnel du rapport de chaque homme à Dieu (Cf. IV, 473). Semblablement, la foi d'Abraham, sur-naturelle, n'atteignit pas le degré de perfection de la foi théologique qui nous est proposée : ni quant aux objets ni quant à la lumière. Mais Abraham est père des croyants parce qu'il est entré dans la grâce de la foi telle que Dieu la lui proposait. Il était réservé à la Sainte Vierge de répondre *parfaitement* à la grâce de la foi *parfaite*.

(4°) H, 395 i IV. 5°9-

Î41) IV' 76.

(42) Nous avons vu que l'incompatibilité de la science et de la foi, relativement au même objet, n'est pas admise par toutes les écoles théologiques (IV, 36) ; et que. même pour S. Thomas qui la soutient en principe, elle n'a pas, dans le jeu d'une psychologie concrète, la portée catégorique qu'on serait tenté de lui accorder (IV, 40). Mais il n'est pas question de nier que la foi théologique puisse assurer une prise plus adéquate de la seule existence de Dieu ; notre verset affirme autre chose : il y a un minimum, exigible de quiconque accède à Dieu. Or tous les théologiens sont d'accord pour admettre que dans le même moment, et par conséquent dans le mouvement concret décrit par notre texte, il est impossible de voir et de croire simultanément et explicitement.

(43) N 29, B 2, p. 224 ; IV, 241.

(44) L'histoire trouve, auprès de nos contemporains, une audience plus accueillante que la métaphysique. Il n'y a à le regretter que dans la mesure où on change en exclusion ce qui n'est de sa nature, et devrait n'être en fait, que complémentarité.

(45) Parallaxe d'un astre : angle sous lequel la terre est vue, de cet astre. Nous voulons dire que, vues de Dieu, les différences de nos cheminements terrestres sont négligeables (CL N 22, P 2, p. 128 ; III, 67).

(46) Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non explicita Remuneratoris. (Erreur condamnée le 2 mars 1679 Par Innocent XI ; proposition 22. Denz 1172).

Il semble que ne soit nécessaire [au salut] de nécessité de moyen que la foi en un Dieu unique, non pas [la foi] explicite en un [Dieu] rémunérateur.

Rappelons que nécessité de moyen s'oppose à nécessité de précepte ; la seconde est de droit ecclésiastique, et ne vaut que pour ceux que le précepte peut atteindre ; la première est de droit divin et vaut absolument et universellement.

(47) Rappelons que le Concile du Vatican n'a entendu définir qu'une question de

droit (IV, 179) et que la très grave possibilité d'erreur sur le fait est l'un des motifs qui établissent, selon S. Thomas, la convenance de la révélation (C. G. I, 4 ; de V. XIV, to f ; B. T. III, 1 f) (Cf. IV, 421).

On a noté également que c'est seulement la grâce qui rend possible une juste estimation de la fin IV, 349.

(48) IV, 408.

(49) S. Paul, ou le P. Rastisbonne ; et d'autre part Bergson. Cf. IV, 78.

(jo) 2-2. IV, 2, 3®. La Vérité première qui est l'objet de la foi est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions.

Dans la hiérarchie des natures, les plus hautes jouent le rôle de fin pour celles qui leur sont subordonnées. Dieu est fin, absolument ; et par conséquent lui seul meut, absolument ;

de V. XIV, 2. Le bien ultime de l'homme, celui qui meut premièrement la volonté parce qu'il est fin ultime, est double. Il est d'une part proportionné à la nature humaine, et c'est la félicité dont ont parlé les philosophes..., il excède d'autre part les proportions de l'humaine nature et n'est promis à l'homme que par la libéralité divine (I Cor. II, 9) (Cf. IV, 83 ; Exc. VI, P 4-5).

(51) L'intelligence ayant pour objet adéquat l'être en tant qu'être, elle participe à la même qualité d'infinitude que lui.

de V. XV, 2m. La partie de l'âme qui n'emploie pas d'organe corporel dans son opération n'est pas déterminée mais demeure en quelque sorte infinie en tant qu'elle est immatérielle ; en sorte que sa puissance (virtus) s'étend à tout ce qui est commun à tous les êtres.

(52) Si che il desiderio vostro è infinito : che altrimenti non varebbe ne avarebbe vita alenna virtu se fussi solamente servito con cosa finita, perché io, che so Dio infinito, voglio essere servito da voi con cosa infinita; e infinita altro non avete se non l'affecto e il desiderio vostro dell'anima. (S. Catherine de Sienne, Dialogue; Ch. 92, P 4).

Ainsi donc votre désir est infini : il n'aurait dans le cas contraire aucune valeur, et votre vie serait elle-même sans valeur si vous me serviez seulement dans le fini. Car je suis, moi, le Dieu infini, et j'entends être servi par vous dans l'infini ; or vous n'avez rien d'infini sinon l'élan et le désir de l'âme.

(53) Cette circonstance n'est cependant pas indispensable comme le montre par exemple le cas de S. Paul avant sa conversion. Une seule chose est formellement exclue de l'engagement objectif au service du bien, et c'est la volonté de faire sciemment le mal en tant qu'il est mal.

(54) de V. XIV, 2, iom. Le commencement de la foi est dans l'affection, en ce sens que la volonté détermine l'intellect à donner son assentiment aux objets de la foi. Cependant cette volonté n'est ni un acte de charité, ni un acte d'espérance, mais un certain appétit du bien promis (quidam appetitus boni repromissi) (IV, 221).

(55) Inclination de nature, ou appétit doivent être pris dans leur acception métaphysique. Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur le sens fort du mot nature (N 36, P 3. P. 338 i Exc. III, P 6).

(56) 2-2. I, 6, 3m. Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium ; *arctatur tamen necessitate finis...*

(57) Deuxième Concile d'Orange. Cf. IV, no.

(58) Ipsumque credulitatis affectum. (IV, no Can. 5).

(59) N 15. P 2, p. 96 : L 23 ; P 3, p. 97 : L 48.

(60) Voici le passage d'où ces mots sont extraits et qui vaut d'être cité en entier : « Ici encore, nous voyons ce que veulent dire ces mots, la foi est un principe surnaturel. Les lois de l'évidence sont les mêmes pour l'Evangile et pour les matières profanes. Si ces lois étaient les seuls arbitres de la foi, il s'ensuivrait que la foi ne pourrait avoir en elle-même rien de surnaturel. Mais l'amour du grand objet de la foi, sa contemplation attentive, la disposition à le croire tout proche, la facilité à croire à son intervention dans les choses humaines, la crainte de courir le risque de mépriser ou de perdre ce qui peut réellement venir de lui : voilà des sentiments qui ne sont pas naturels à l'homme tombé, et ils ne peuvent être que l'œuvre d'une grâce surnaturelle ; et ce sont ces sentiments qui nous font regarder comme suffisamment prouvé, ce qui en soi n'est pas fort de preuves. L'homme, à l'état naturel, n'a pas le cœur fait pour les promesses de l'Evangile ; il en dissèque l'évidence sans respect, sans espérance, sans hésitation, sans trouble : et lorsque, peut-être, il l'analyse plus philosophiquement qu'un autre, le discute avec plus de lumière, et le résume avec

L'habileté et la précision d'un légiste, il s'en tient là sans jamais arriver aux vérités plus hautes qui en sont l'objet, sans jamais aspirer l'esprit qui s'en exhale. (Newman. Ibid. V, 22, p. 152).

(61) N 29 A 2, p. 20S.

(62) Garrigou Lagrange. De revelatione 2^e éd. tome I, p. 539. Cette manière de construire appellerait, nous semble-t-il, un complément d'explication. Comment en effet le jugement « speculativo-pratique » de crédentité : « Hoc est credendum ab hominibus » (S) n'entraîne-t-il pas comme sa conséquence nécessaire le jugement « pratico-pratique » : « Hoc est credendum a me hic et nunc » (P). Il est bien connu, en matière morale, que telle chose meilleure en elle-même peut n'être pas bonne pour moi soit toujours soit en des circonstances particulières. Il convient à ce sujet de distinguer deux cas, mais ils ne semblent être favorables ni l'un ni l'autre à la disjonction entre (S) et (P): n quant aux choses qui font partie de la vocation humaine et chrétienne *commune*, relativement auxquelles il existe un jugement « speculativo pratique » *universel* (S), il faut, pour n'être pas contraint par un tel jugement se trouver dans des criconstances qui, positivement, en suspendent l'application : le bien d'autrui doit être respecté, cependant je peux me trouver dans des circonstances très particulières où il devient meilleur de le prendre ; mais quelles circonstances pourra-t-on invoquer pour ne pas poursuivre la fin ultime reconnue explicitement comme nécessitante, pour estimer qu'il vaut mieux ne pas croire dans le moment même où on juge que « tout homme doit croire » et que l'on juge ainsi par argumentation rationnelle à partir de la destinée humaine comme telle, tous éléments qui valent en nature, donc *universellement*, donc pour moi comme pour tout homme. 2) Si d'autre part le sujet capable d'action morale est amené à envisager des choses qui relèvent d'un choix spécial de Dieu, il pourra estimer très légitimement que, meilleures en elles-mêmes, elles ne le concernent pas pour autant. « Il est meilleur de suivre les conseils évangéliques » (jugement spéculatif) : « Il est meilleur pour moi de les suivre *ri j'en reçois la grâce* » (jugement practice pratique). On chercherait en vain ici l'analogie d'un jugement speculativo pratique universel, sinon « Il est meilleur de suivre les conseils évangéliques pour tout homme qui en reçoit la grâce ». Mais il est bien évident que si on changeait le jugement catégorique « Ceci doit être cru par tout homme », (S) dans le jugement hypothétique «Ceci doit être cru par tout homme, s'il en reçoit la grâce» (H), on sauvegarderait bien le fait que la grâce est nécessaire pour passer de (H) (et non pas de S) à (P), mais on reconnaîtrait par le fait même l'insuffisance radicale d'une crédibilité exclusivement rationnelle: puisque la certitude à laquelle elle aboutirait, soumise pour être efficace à la clause «s'il en reçoit la grâce» ne serait une certitude ferme qu'à la condition de n'être pas purement rationnelle.

(63) IV, un. m ne semble pas appuyer cette manière de voir.

(64) Le sujet intelligent réfléchit sur lui-même du fait même qu'il réfléchit sur son acte, parce que l'activité intellectuelle est immanente.

(65) Nous avons vu (N 4). en traitant de la liberté de la foi humaine, que celle-ci agit de deux manières : elle meut par l'idée, et partant du dedans, elle concentre l'esprit sur un unique objet et le rend comme étranger à tout autre. On retrouve bien les deux types de motion volontaire. Et l'on voit de plus qu'ils ne peuvent être un que si l'intériorité appartient à l'objet comme tel. Autrement dit l'objet doit être immanent, c'est-à-dire qu'il doit être Dieu. La foi théologale, et elle seule, peut donc réaliser l'attente d'unité inscrite dans la foi humaine.

(66) N 33, p. 293. Cf. V, 3 : les grâces d'inspiration peuvent être refusées.

(67) Axiome bien connu, que l'on peut d'ailleurs présenter comme un corollaire de la notion de nature si on définit celle-ci par la finalité (Cf. N 36, P 3).

(6S) L'explicitation parfaite n'est possible que dans la grâce. IV, 349

(69) de V. XXVII, 3, 12®. Mais la cause de la foi c'est celui qui fait que le croyant accorde son assentiment aux choses annoncées. Le croyant en effet n'est pas contraint de donner son assentiment par nécessité de raison mais par la volonté ; aussi le prédicateur ne cause-t-il pas la foi : cela revient À Dieu qui a le pouvoir de mouvoir la volonté elle-même.

Rom. III, 3, P 4. La justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ ; mais il ne faut pas entendre que nous méritons, par la foi, d'être justifiés, comme si, la foi venant de nous, nous méritions par elle la justice de Dieu, ainsi que le disaient les Pélagiens ; il faut entendre que, dans la justification elle-même, par et dans laquelle nous sommes justifiés par Dieu, le premier mouvement de l'entendement vers Dieu s'effectue par

la foi : celui qui approche de Dieu doit croire (Heb. XI, 6) (in ipsa justificatione qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem). En sorte que la foi ttle-même, étant en quelque sorte la première partie de la justice, est en nous de par Dieu.

- (70) N jj, Pi, p. 293.
- (71) N 15, P 3. p- 97 î L 61-64.
- (72) Evêque d’Edesse. Lors de la transposition B-C (M 53, 187 D 14-15).
- (73) Transposition symptomatique au sujet de cette expression qui figure dans la Constitution de Fide N 15, P 2, p. 96 ; L 25.
- Schéma B. Cum interna Spiritus Sancti motione (M £3> *66 C 8-9).
- Amendement proposé. Cum interna Spiritus Sancti illuminatione et motione (M 53, j87 D 11-12).
- Amendement proposé. Cum interna Spiritus Sancti gratia (M 53, 187 D 13).
- Schémas C D’ D. Cum internis Spiritus Sancti auxiliis (L 25).
- Le Concile s’est arrêté à la locution la plus générale Exc. VI, P 4 f, 5.

(74) Exc. VI, P 2, 9.

(75) On connaît le passage de S. Augustin, commentant Jo. VI, 44. *Nul ne peut tenir d moi si mon Père qui m’a envoyé ne l’attire.* « Il faut donc dire que celui-là est attiré vers le Christ avec d’autant plus de force qui se complaît (delectatur) dan» la vérité, qui se complaît dans la béatitude, qui se complaît dans la justice, qui se complaît dans la vie éternelle car c’est tout cela qui est le Christ ! Donnez [moi] quelqu’un qui aime et il comprendra ce que je dis (*Da amantem et sentit quod dico*) : donnez [moi] une âme de désir, donnez [moi] une âme fervente, donnez [moi] une âme pérégrinant en cette solitude [de la terre] et désirant, aspirant après la source de l’éternelle patrie : donnez [moi] un tel [homme] et il saura ce que je veux insi-nuer » (tract. 26 in Jo. ; P. L. 35, 1608, N 4 f).

Nous transposerions volontiers le passage souligné : « Da *credentem* et sentit quod dico ». Donnez-moi un croyant et il comprendra ce que je dis ; donnez-moi une âme de désir..., donnez-moi une âme se délectant dans la vérité, donnez-moi une telle âm» et elle saura, dans la vivante expérience de l’éternelle Vérité, comment l’exubérante richesse de l’épanouissement intime, qui apporte une liberté supérieure en fixant le vouloir, demeure compatible avec la liberté actuelle de refuser l’assentiment.

(76) Nous recommandons particulièrement une étude pénétrante de Lachelier (Revue philosophique Juin 1901 ; ou Œuvres complètes. Alcan).

(77) Mieux vaut *pratiquement* une chance sur deux de gagner deux francs qu’une chance sur un million de gagner un million, parce que l’expérience prouve que la probabilité un millionième doit être tenue *pratiquement* pour rigoureusement nulle à l’échelle humaine.

L’espérance mathématique est cependant la même, et égale à l’unité dans l’une et l’autre hypothèse envisagée. Cet exemple montre simplement que la notion d’espé-rance mathématique n’est adéquate à la réalité que pour des valeurs de la probabilité qui ne tombent pas au dessous d’un certain seuil. Lorsque la probabilité de gagner devient très petite il faut, pour que le jeu demeure équitable, que l’espérance mathé-matique du gain soit non plus égale mais supérieure à la valeur de la mise.

Cette disparité est d’ailleurs facilement explicable. Elle vient de ce que la répétition, qui est en droit indéfinie, est en fait très limitée à l’échelle humaine. La probabilité un millionième est pratiquement nulle, parce qu’une durée à taille d’homme ne peut répéter un million de fois la *même* expérience.

La probabilité faible entraîne donc avec elle un risque supplémentaire. Nous avons d’ailleurs vu que courir ce risque est de l’essence de la foi, même humaine : le croyant préfère la saisie précaire d’un objet excellent à la possession assurée d’un bien moindre (Cf. p. 39 ; I, 4). On trouvera d’intéressantes remarques sur cette « préférence » : R. Lacombe. Le pari de Pascal. Revue philosophique. Avril-Juin 1947 ; pp. 156-193.

(78) de V. XXVIII, 4- S. Thomas explique que la conversion concerne formelle-ment l’appétit rationnel c’est-à-dire la volonté ; la volonté ne se portant vers son objet que sur présentation intellectuelle, la conversion de l’intelligence est requise ; celle-ci sera le premier objet du désir qui, à son tour relève de l’appétit puisqu’il dérive de l’amour. En sorte qu’en droit la connaissance [foi] commande l’amour [charité] qui commande le désir (du pardon) [espérance] ; mais en fait il y a un premier désir de conversion qui prend la foi elle-même pour objet, en sorte que ces mouve-ments diversément qualifiés sont mutuellement inclusifs.

(79) de V. XXVIII, 4 f. En sorte que dans la justification de l'impie, le libre arbitre est mû vers Dieu d'un mouvement de foi de charité et d'espérance : celui en effet qui est justifié doit être tourné vers Dieu en l'aimant lui-même, avec l'espoir du pardon. Et ces trois motions doivent être tenues pour un seul mouvement complet en tant que l'une inclut l'autre ; cependant ce mouvement est nommé par référence à la foi parce que le mouvement de foi contient les autres en puissance et y est inclus (virtute continet in se illos motus, et in eis includitur).

(So) de V. XXVIII, 4, j^o. Un mouvement de charité vers Dieu est requis [à la justification], mais ce mouvement est inclus dans le mouvement de foi. [Et c'est pourquoi la justification peut être légitimement attribuée A la foi, et non nécessairement à la charité comme le voulait l'objectant].

Sur cette implication mutuelle, et même sur uette interférence (N 54, P t) des mouvements volontaires et intellectuels au cours de la justification, voir Concile de Trente. Décret sur la justification, Ch. 6 (IV, 76).

Signalons également une intéressante étude historique sur cette question : L. Blanchet. L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal. Revue de Métaphysique et de Morale 1919, p. 477-516, 617-647. L'auteur décrit avec beaucoup de pénétration la naissance des deux grands courants apologétiques qui entrèrent en conflit au début du xvn^e siècle : l'un jésuite, l'autre janséniste. Et il relève, dans l'un comme dans l'autre, une anomalie interne qu'il cherche à expliquer.

« L'unité de vues est remarquable dans les directions adoptées au début du xvn^e siècle par la Compagnie de Jésus, soit pour définir et défendre contre les libertins et les hérétiques ie contenu essentiel des dogmes de la religion, soit pour les convertir, en même temps que les infidèles, à la foi catholique, soit enfin pour régler sa propre attitude, en présence des idées morales nouvelles créées et répandues dans le monde chrétien, tant par la résurrection des philosophies de l'antiquité que par l'évolution naturelle et spontanée des mœurs privées et publiques. Toutes ces directions, en effet, lui sont dictées par un esprit foncièrement opportuniste.

Une telle affirmation pourrait étonner à bon droit le lecteur qui ne se souvient que de l'intransigeant acharnement avec lequel les Jésuites, au début du xvii^e siècle, combattirent toute innovation en physique et en astronomie, et se constituèrent, d'abord contre Télésio et Campanella, puis contre Galilée, Descartes et Pascal lui-même, les champions infatigables de la science péripatéticienne et scolastique, des formes substantielles et des qualités occultes, de Γ « horreur du vide » et de l'immobilité terrestre. Mais ce n'était là qu'une exception, — remarquable assurément et importante, — à la règle de conduite suivie par la Compagnie dans les autres manifestations de sa pensée qui la montrent, la curiosité toujours en éveil, notant avec soin les nouveautés jugées durables, toujours prête enfin A adapter sa théologie, sa morale, sa prédication et son apologétique aux nécessités politiques et sociales, à l'esprit du temps, aux mœurs, aux besoins de la culture littéraire, artistique et intellectuelle. Comment s'expliquer cette contradiction ? »

L'auteur l'explique par l'opportunisme lui-même. Les Papes de la Contre Réforme sont délibérément hostiles « aux nouveautés astronomiques et en général scientifiques estimées contraires à l'interprétation traditionnelle de l'Ecriture. Si la Compagnie ne veut pas perdre au profit d'un autre ordre le crédit dont elle jouit auprès d'eux et l'influence qu'elle exerce sur leurs décisions, elle doit faire siennes leurs vues sur ces importantes questions. » Tandis qu'en apologétique (humanisme) ou en théologie dogmatique et morale (monilisme, péché originel, attritionisme) les Jésuites cèdent aux nécessités pratiques de l'évangélisation, qu'elle s'adresse aux païens ou aux libertins.

Quant au jansénisme il se constitue le rempart de l'orthodoxie. Il entend qu'on ne corrompe ni la pureté de la foi en substituant le plus possible le dieu que découvre la raison naturelle au Dieu qui est l'auteur et l'objet de la Révélation, ni la pureté de la morale en résorbant le renoncement évangélique dans l'épanouissement humain autonome, ni la pureté de toute la religion en substituant l'attrition à la contrition, l'amour effectif à l'amour affectif...

Pascal adhère foncièrement à cette tendance. Cependant — et c'est là l'anomalie — la problématique du pari est à l'opposé de l' « abêtissement » et du discrédit jeté sur la raison. Comment l'expliquer ? M. Blanche! pense que Pascal aurait emprunté l'argument du pari à un Jésuite : le P. Sirmond ; l'argument est développé à la fin de la « Démonstration de l'immortalité » et Pascal a certainement lu cet ouvrage du P. Sirmond puisqu'il en réfute la doctrine.

Le fragment du *pari* est en effet en marge de l'inspiration théologique qui affleure habituellement dans les « Pensées ». Mais cela peut s'expliquer par la riche complexité de la personnalité de Pascal. Si, comme l'estime M. Blanchet, le «Traité des Chances» est de 1656 et le fragment du pari de 1657, on comprend parfaitement du seul point de vue psychologique que Pascal, tout imprégné de la notion de probabilité et de la problématique du calcul des chances, en ait fait spontanément usage pour formuler un problème qui lui tenait à cœur. Quand Poincaré parle du pragmatisme en mathématiques, il ne vient à l'idée de personne qu'il ait emprunté ses considérations à un demi savant ou à un demi philosophe de sa génération. Pascal est un vrai savant : il est de ceux qui ne se contentent pas de savoir la science mais qui la font. L'esprit qui découvre une idée et s'identifie à elle au point qu'il devient, par elle, créateur d'une théorie nouvelle, n'a pas besoin de retrouver cette idée en dehors de soi. Quand *on est en train de créer* le calcul des Chances on n'a pas besoin du Père Sirmond pour penser quoi que ce soit, y compris le problème de la conversion, en termes de probabilité. L'argument de M. Blanchet ne nous paraît donc pas apodictique. Le vrai problème c'est que le même Pascal ait appliqué son esprit au calcul des Chances et à la théologie de la grâce... *intelligentia, capax entis*.

Le « pari » n'a d'ailleurs pas cessé de stimuler la curiosité des chercheurs; Jacques Mantoy. *Interprétation mathématique du Pari de Pascal*. Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse 1949, pp- 48-63. — Bonne étude technique. Conclut que l'argument est inopérant parce que foi et mathématiques sont des domaines disjoints.

Paul Lambossy. *L'argument du Pari chez Pascal*. Nova et Vetera 1949, pp. 246-353. Bref commentaire qui conclut à la validité de l'argument.

(81) Tout comme Jésus gravit avec ses Apôtres le chemin du Thabor. Matt. XVII, i. Chemin laborieux qui conduit à la vision ; l'économie est toujours la même.

(82) Tel est le sens du lucide effort du P. Gardeil dans la seconde partie de son ouvrage (*La Crédibilité et l'Apologétique* V, 29).

(83) Tel militaire fera de la religion un service, et tel philosophe une spéculation. Erigés en absolu, ces points de vue deviennent faux ; mais ils renferment presque toujours pour des âmes sincères une grande part de vérité, ou au moins une sérieuse promesse de vérité. Dieu a plus besoin de cette promesse qu'il n'a hâte de rectifier l'erreur qui la recouvre. C'est la parabole de l'ivraie. Matt. XIII, 24-30.

(84) I Jo. III, 2. Nous le verrons tel qu'il est. — C'est bien chacun de nous qui verra et connaîtra (Cf. Jo. XVII, 3) (II, 224).

Office des morts, 1er répons de matines. « C'est lui mon Sauveur que je verrai moi-même (ego ipse) et que mes yeux observeront. »

(85) Il en est malheureusement ainsi pour tous ceux qui estiment que Dieu ne peut qu'entraver le bonheur humain. Cet antagonisme, affirmé en principe, se tourne inmanquablement en haine contre toutes les manifestations concrètes de Dieu : religion, etc... Il vient, au fond, de la négation a priori de tout ce qui pourrait transcender l'homme : dans une telle perspective, la seule idée de soumission devient un sacrilège à l'endroit de la dignité de l'homme et un attentat à sa liberté absolue.

Notons en passant qu'Aristote avait parfaitement discerné, dans l'égalité, le fondement de la justice et de l'amitié. Nous retrouvons ici, à un plan supérieur, quelque chose de semblable : c'est l'équation posée entre le bien de Dieu et le bien de l'homme qui est significative de l'amour, tandis que la disjonction complète de ses deux membres exprime la haine absolue.

(86) Pareille attitude, systématisée, ne peut engendrer qu'une détestable religion de compromis.

(87) I Jo. IV, 16. « Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. »

Croire en l'amour est, en un sens, la plus propre des fonctions de la foi. Une vertu, en effet, doit s'accroître par l'exercice de son acte propre ; or la foi qui naît dans l'amour et doit aboutir à l'amour se trouve simultanément enracinée et vitalisée en prenant formellement pour objet cela même qui lui est principe et terme. — D'ailleurs la foi a Dieu pour objet, et « Dieu est amour. » (I Jo. IV, 16) (CL N 50, p 4 ; pp- 505-512).

(88) L'amour tel qu'il est dans l'homme, lorsqu'il y est vrai, c'est l'amour tel qu'il est en Dieu, tel qu'il est Dieu. (Cf. V, 278).

(89) Tandis que l'illumination s'adresse à l'intelligence. (IV, no).

(90) Matt. XV, n. «Ce n'est pas œ qui entre dans la bouche qui souille l'homme; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme ».

(91) N 35. P i, p. 315.

(92) II, 13-17, 228.

(93) II, 229 - N 9, P 2, p. 67 ; N U, P 1, p. 80.

(94) Ch. VIII.

(95) Napoléon disait: «Je m'y connais en hommes, et Jésus Christ n'était pat un homme ».

(96) Jo. XII, 20. Or il y avait quelques Grecs, de ceux qui étaient montés pour adorer pendant la fête. Ils s'approchèrent donc de Philippe, qui était de Bethsalde de Galilée, et lui firent cette demande : « Seigneur nous voulons voir Jésus, n

Ce désir de voir est, en la présence du Dieu incarné, l'équivalent de Γ « amour du croire» s'adressant au Dieu invisible. On en remarquera la respectueuse discrétion. Ces hommes ne s'adressent pas directement à Jésus, ils expriment humblement un désir.

(97) Dans une conversion qui s'effectue sous la mouvance de l'Eglise, le Christ est toujours explicitement connu. Dans ces conditions, il y a presque toujours une rencontre «r personnelle » du Christ qui inaugure une phase décisive préparant la conversion, à moins qu'elle ne constitue la substance même de la conversion.

(9S) La première étant l'aptitude à lire d'une manière juste, c'est-à-dire une référence de plus en plus accusée à leur pôle divin, les deux équations : « Le bien de Dieu est le bien de l'homme n ; « L'amour de Dieu est la substance de l'amour qui monte du cœur de l'homme » (N 45, P 1, p. 439).

(99) Nous l'entendons ici au sens large, du fait de croire ou de ne pas croire ; non de la croyance à telle ou telle doctrine.

(100) Ou, à l'autre pôle, pour ceux qui, possédant la foi et l'exerçant déjà avec ferveur, hésitent cependant à consentir tel renoncement que paraît requérir un nouveau progrès. Il y a dans les deux cas une prop rtion suffisante entre la réalité de ce que Ton a expérimenté et le contenu de ce qui est promis, en sorte que la notion même de probabilité recouvre un contenu réel.

(toi) L'homme dit civilisé réfléchit peu : et, ce qui est plus grave, il perd le goût de la réflexion. Il s'en remet à une petite aristocratie de l'intelligence, du soin de prolonger ses sens par des instruments perfectionnés ; il est fort intéressé par la possibilité de voir ou d'entendre ce qui se passe aux antipodes, tandis que la *contem- plation* de l'ordre de l'univers envisagé dans toutes ses dimensions lui paraîtrait stérile. Toujours enfiévré d'apprendre et à jamais incapable de parvenir à la connaissance de la vérité (II, 375 ; Cf. Message de S.S. Pie XII. *Entre los graves*. A.A.S. 40, 466).

(102) Et beaucoup de pseudo croyants conçoivent en fait la foi comme une techni- que semblable aux autres.

(103) La logique contemporaine s'efforce bien de classer les différentes disciplines, et certains logiciens ont tendance à en faire une sorte de méta-science dont les autres branches du savoir ne seraient que des chapitres. Mais la logique moderne a pour régulation idéale le savoir de type mathématique, en sorte qu'elle demeure nécessaire- ment confinée dans l'univoque au moins quant à son statut ontologique. On retrouve bien, analogiquement, de la qualité dans les structures mises en œuvre par la logique ; mais cela ne signifie pas que la logique ait une prise adéquate sur les différen- ciation qualitatives du monde réel. La logique pourra bien devenir une sagesse dans l'uni- vers univoque des concepts, non pas une sagesse remplaçant la métaphysique.

(104) Solution du problème de la destinée humaine consciemment posé. Nous avons rencontré pareille attitude.

(105) Nous retrouvons ici les étapes de l'inclination affective : *immutatio*, *coaptatio*, *complacentia* (1-2. XXVI, 2) ; du désir qui inaugure l'amour à la complaisance qui l'achève.

(106) Voir V, 388 la récapitulation des passages concernant Γ« oscillation » de la foi.

(107) Soit par l'intermédiaire de l'objet soit par la synergie du sujet. N 44, P 1, p. 430 ; IV, 697 ; V, 54, 69 — 2-2. IL r» 3m î V, 139, 144.

(108) C'est la raison pour laquelle nous sommes capables d'aimer plus que le» objets créés ne sont aimables : N 42, P 2, p. 411. On peut saisir la même vérité soit dans scs conséquences expérimentales soit dans son principe.

(109) Le dilettantisme ressent, d'une manière amortie il est vrai, cette même contra- diction. Le signe en est qu'il est incapable d'apporter la joie véritable. Celle-ci est



.MU

t»

en effet le fruit de l'amour se développant librement, conformément à sa nature. Le dilettante cultive un certain plaisir morbide, mais ignore la joie : parce qu'il fauss»·radicalement l'amour en cherchant à le confisquer à son propre bénéfice.

(110) N 15, P 2, p. 96; L 23. — IV, 170.

(m) N 25, P 2, p. 157.

(112) CG. I, 14 : IV, 421. Nous disons bien « surtout » ; Cf. IV, 591,

(113) IV, 263

(114) de V. XIV, 2, 5m. Parce que le bien qui incline à la foi excède la raison, il n'a pas de nom (est innominatum) ; l'auteur [de l'Épître aux Hébreux] a donc utilisé, pour le désigner la circonlocution « chose espérée » (Heb. XI, 1. La foi est la substance des choses que l'on espère...) ; pareil procédé est fréquent dans les définitions.

(115) C'est cette situation paradoxale que doit affronter la volonté dans le cas de la foi morte (N 52).

(116) C'est-à-dire, absolument parlant : Dieu ; mais également tout ce qui est saisi en tant qu'il se réfère à Dieu (N 37, P 2, p. 347 ; IV, 486 ; N 39, p. 373).

(117) Sinon ce que Dieu lui-même en exprime (IV, 585). Mais, quand il faut pénétrer le sens de ce que Dieu révèle *positivement*, c'est la méthode de négation qui joue le rôle principal. S. Thomas recommande cette méthode (CG. I, 14) ; et nous avons vu que même pour prouver l'existence de Dieu, on ne peut utiliser que des définitions descriptives. (IV, 421). Les énoncés de foi ont cependant une certaine portée positive (IV, 591, 606) ; mais elle n'est pas adéquatement exprimable. (Cf. Ch. VII).

(118) L'objet de la foi est la vérité non vue, l'objet de l'espérance le bien non possédé. Il y a équivalence parce que la vérité est le bien de l'intelligence, parce que d'autre part voir et posséder se confondent. (2-2. IV, 1, P 3 ; voir ce texte p. 468).

(119) Nous avons déjà insisté sur la continuité non seulement temporelle mais également fonctionnelle de la foi et de la vision IV, 550. Certains mystiques ont éprouvé d'une manière particulièrement vive cette aspiration de la foi : avant de recevoir la grâce d'union qui lui avait été promise et qui devait tempérer pour elle l'obscurité *ie* la foi, Marie de l'incarnation emploie très fréquemment pour caractériser ses états intérieurs le mot *tendance* : « Mais, quoique j'eusse avec une certitude de foi et de fruition, joui dans la sainte communion de mon Bien Aimé, néanmoins, après la consommation des espèces, mon âme retournait en sa *tendance* de le posséder sans retour. » (Op. cit. V, 27 : II, 223).

Le croyant, par son acte tend actuellement vers l'objet, par son désir tend vers la vision. (Cf. IV, 83, P 1).

La «tension» résulte du caractère «non visum» de l'objet. Mais cela n'ôte pas que l'objet est saisi lui même, aimé pour lui même. L'amour de cet objet, substantiellement présent, soutient comme on l'a vu et l'acte et le désir : car il donne de la réalité une certaine perception affective plus adéquate à la réalité elle même que la seule perception intelligible. On a souvent comparé la foi à un voile, disons même à un mur. Si nous savions d'une manière certaine qu'une personne aimée est de l'autre côté du mur, l'amour nous donnerait de sa présence une perception plus pénétrante que ne ferait la seule certitude intellectuelle.

On voit donc que les locutions « foi-commencement de la vie éternelle » ou « foi-commencement de la vie surnaturelle » peuvent s'entendre en deux sens : 1 sens chronologique qui est le plus habituel ; 2 la foi, simultanément intellectuelle et volontaire est au principe d'une vie (éternelle ou surnaturelle, c'est substantiellement la même chose) qui comporte ces deux mêmes caractères.

(120) Motion active : il s'agit d'une motion de l'intelligence par la volonté Nous avons déjà indiqué, et nous ferons à nouveau un peu plus loin, les réserves qu'appelle une pareille expression : on doit se garder de concevoir les réactions mutuelles de deux facultés appartenant à la même personne comme si chacune de ces facultés constituait une personne complète. La tendance spontanée à réifier force trop souvent la portée d'un vocabulaire qui ne devait être qu'un instrument au service de l'analyse.

(121) Nous devons tenir avec S. Jean (I Jo. III, 2) que « nous verrons Dieu tel qu'il est » (II, 224), et que « la félicité ultime ne consiste pas principalement, c'est-à-dire dans son principe, en un acte de volonté » (CG. III, 40 P 3) mais en un acte d'intelligence. La vision sera le principe actuel et adéquat de l'amour, ce qui excluera tout effort, toute *motion* au sens qui nous concerne pour le moment. Cependant la volonté ne sera ni oisive ni sans influence sur l'intelligence, la fruition attachée au

souverain Bien communiquant à la vision elle-même un caractère expérimental déjà amorcé dans la foi (Cf. pp. 402, 470).

(122) Pascal. Mémoires. «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob» (Ex III, 6 ; Matt. XXII, 32) non des philosophes et des savants. (Id. Pensée 556 f).

(123) Car leur nature est précisée par les *énoncés*, la foi tend vers *la réalité* (IV, 62-67).

(**4) N 35, B t, p. 323.

(125) On peut récapituler l'argument qui précède dans le syllogisme suivant :

La foi théologique permet d'appréhender Dieu tel qu'il est en lui-même, mais également Dieu fin béatifiante.

Or il n'existe aucune inférence *créée* purement intelligible, fût-ce dans la lumière de foi, qui fasse passer de l'essence divine « en soi » à la même essence en tant qu'elle est la fin surnaturelle de l'homme.

Donc la foi n'est pas réductible à une appréhension exclusivement intellectuelle de Dieu objet.

En d'autres termes, l'appréhension d'une fin comme fin suppose un amour au moins naissant, une inclination. Quand il s'agit d'une fin connaturelle dans l'essence de laquelle on peut lire immédiatement la valeur de fin, l'amour en question peut résulter simplement du déclenchement volontaire consécutif à l'appréhension intellectuelle ; mais quand il s'agit d'une fin transcendante qui est à la fois être en soi et fin pour nous sans qu'aucune inférence permette de passer du premier point de vue au second, l'appréhension de l'essence, et même de l'essence concrète, est incapable de commander comme sa conséquence, un amour. Et comme c'est l'appréhension de l'essence, et non pas celle de la raison de fin, qui livre la *réalité*, un amour ne pourra exister que s'il est déjà partie *intrinsèque* de l'appréhension de l'essence. Les deux moments — saisie de la réalité, saisie de la raison de fin — qui, dans l'ordre naturel, peuvent être logiquement consécutifs, parce qu'un lien de nature empêche qu'ils ne soient ontologiquement disjoints, doivent être, dans l'au-delà de l'ordre naturel, concomitants et compénétrants parce que toute disjonction équivaldrait à l'annihilation du second. Mais la perception de cette simultanéité ne relève ni de la lumière naturelle, ni même d'une investigation personnelle du croyant travaillant sous la lumière de foi.

(126) Parce qu'il est, comme nous l'avons vu (IV, 731), impossible de conserver la foi si on renie un seul des articles connus explicitement comme devant être cru». Or le fait que Dieu est rémunérateur est au nombre de ces articles, pour tout homme (V, 46) et non pas seulement pour les « majores » (IV, 533). H est d'ailleurs déjà impliqué dans l'intention de la foi (N 43, 1' 2, p. 418) parce que précisément il tient essentiellement à la nature du salut.

(127) C'est cette même conclusion qu'exprime S. Thomas en disant que ceux-là seuls sont rectifiés vis-à-vis de la fin qui possèdent la grâce sanctifiante, et donc la charité (IV, 349). L'ajustement à la fin ultime, c'est précisément cela qui est requis à l'équilibre de la foi et qui est assuré par la motion volontaire : celle-ci repose donc normalement, en même temps que celui-là, sur l'amour de charité.

(128) Nous avons déjà examiné la nature de cette même différence au point de vue intellectuel en montrant qu'il y a à la fois continuité et discontinuité, de la crédibilité à l'assentiment et à l'adhésion (N 27, P 4, p. 183).

(129) N 3, P 2 et 3, p. 32. Ce rôle de la foi humaine se retrouve, absolument parlant, dans l'intention de la foi.

(130) D'une manière plus précise, évidence du caractère indéfini de cet écart.

(131) N 46, Pi, p. 452-454.

(132) On sait que par la volonté nous nous *portons vers* le bien, tandis que par l'intelligence nous *assimilons* le vrai. Lorsque le vrai se présente comme bien de l'intelligence, celle-ci n'abdique pas sa propre nature, et l'objet principal de sa *jouissance* c'est l'assimilation qu'elle opère, encore que l'acte de cette assimilation ne se termine qu'à la réalité existante. C'est pourquoi une contemplation qui n'est pas au service d'un amour autre que l'amour de soi, (et donc en particulier une contemplation purement intellectuelle), enferme inmanquablement l'homme en lui-même puisque c'est en lui-même qu'elle l'incline à se complaire — Notons que, symétriquement, on peut dire que l'acte par lequel l'appétit tend vers le bien est vrai parce que cet acte est conforme à la nature de l'appétit. (Cf. V, 166, 392).

S. Albert a insisté sur ce fait que la vérité est le bien de l'intelligence : en sorte que

Q.

1

;
I

l'intelligence reconnaît spontanément son bien sous la présentation obscure des énoncés de foi ; elle réagit, spontanément également, en accordant l'adhésion qui satisfait son propre désir. La foi ne fait donc pas vraiment violence à l'intelligence. Comme d'autre part le bien et le désir sont corrélatifs, on a pu décrire la conception albertinienne de la foi comme un dynamisme : dynamisme de l'intelligence mue par la vérité qui est son bien (A. M. Maccaferri. Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand. R. S. P. T. 1940, pp. 278-303)« Cf. Cycles de la foi V, 386 ; p. 341 ; V, 390. S. Albert rend compte par là de l'unité de l'acte de foi.

(133) Comme on vient de l'indiquer (V, 132) cette jouissance purement intellectuelle est toute proche du dilettantisme et n'est pas la vraie joie (V, 109).

(134) N 5, P 2, p. 43.

(135) On sait que Dieu seul réalise simultanément ces deux conditions. (Cf. IV, 806).

(136) Nous avons vu (Exc. VI, P 10) que l'« instinct du Saint Esprit » est intérieur par mode d'intimité. L'instinct dont nous parlons ici est, formellement, d'ordre naturel. Mais nous verrons (N 56) que l'esprit est rendu, par la lumière de foi, plus conforme à sa véritable nature. En sorte que l'inclination de l'esprit pour la vérité est beaucoup plus intime, par la foi et relativement à Dieu, que dans tout autre cas.

(137) N 46, Pi, p. 454 (Cf. p. 410).

(138) IV, 125. Noter la différence entre vertu et habitus. Rappelons également que l'habitus est la « différentielle » de la puissance ; nous dirons équivalement qu'il la différencie

(139) de V. XIV, 3, iom. Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate ut ex dictis patet. Unde quamvis illud quod est in parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentielle fidei ; sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentielle autem temperantiae.

1-2. LVI, 3, m. En ce sens l'intellect spéculatif ou la raison est le sujet de la foi : l'intelligence se trouve en effet mue, sous l'empire de la volonté, à accorder son assentiment aux choses de la foi : nul ne croit s'il ne veut croire.

(140) 2-2. II, 9. Le fait même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la Vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu meut par sa grâce.

2-2. IV, 2. Credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum (Cf. 2-2. II, 2).

Croire est un acte de l'intelligence qui est inclinée par la volonté à accorder son assentiment. (Sur la motion de l'intelligence par la volonté en général : de V. XXII, 12; i. LXXXII, 4).

2-2. V, 2. L'intelligence du croyant adhère à la réalité qu'elle voit, non pas parce qu'elle voit cette réalité soit en la regardant elle-même soit en la ramenant aux premiers principes vus par soi, mais parce que la volonté le commande (propter imperium voluntatis). Mais que la volonté incline ainsi l'intelligence à accorder son assentiment (Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum) peut venir de deux causes. La première est que la volonté est tournée vers le bien (ex ordine voluntatis ad bonum), et alors croire est un acte louable. [La seconde est constituée par les signes]. Ce qu'on loue dans les fidèles du Christ c'est la foi entendue en la première manière (Cf. de V. XIV, 3, iom).

(141) IV, 661. Cependant la foi n'a pleinement raison de vertu qu'informée par la charité.

(142) Cela arrive, l'expérience le prouve, lorsque l'esprit pressent une vérité dont il ne peut, au moins de prime abord, pénétrer la profondeur que négativement : cette vérité se dérobe, en deçà de ce qui en est connu.

(143) 2-2. II, i, 3m. Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem sed per voluntatem.

2-2. IV, i, P 2. Credere est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis (Idem : Heb. XI, 1, P im).

Croire est un acte de l'intelligence déterminée à un parti unique par l'emprise de la volonté.

de V. XIV, 2 c. La disposition du croyant étant telle que l'intelligence est déterminée par la volonté (intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem).

(144) de V. XIV, 4, 3m. Actus fidei dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

(145) CG. III, 40, P 3. La félicité ultime ne consiste pas principalement dans un acte de volonté. Or dans la connaissance de foi c'est la volonté qui a le rôle principal

(In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas) ; si en effet l'intelligence accorde, par la foi, son assentiment aux choses qui lui sont proposées, c'est parce qu'elle le veut, et non parce qu'elle est tirée nécessairement par l'évidence de la vérité. La félicité ultime de l'homme ne consiste donc pas dans cette connaissance (de foi].

On voit que S. Thomas est loin de minimiser l'importance de la motion volontaire. On se souvient d'ailleurs (IV, 5) que l'explication de la distinction entre assentiment et consentement, intellectualiste dans les œuvres de jeunesse, est devenue volontariste dans la somme théologique. Cela n'est pas sans intérêt pour la psychologie de la foi telle que la conçoit S. Thomas.

(146) N 10, P i, p. 72.

(147) de V. XIV', 5, P 4. La foi se trouvant dans l'intelligence en tant que celle-ci est mue et commandée par la volonté, tout l'aspect connaissance est en elle comme l'aspect matériel, et c'est du côté de la volonté qu'il faut chercher l'information.

(148) de V. XIV, 6 c. Quand un acte dépend de deux puissances il ne peut être parfait que si les deux puissances le sont (cf. V, 289).

(149) 2-2. IV, 2. Lorsqu'un acte procède de deux principes actifs, il ne peut être parfait que si ces deux principes le sont eux-mêmes : pour scier convenablement il faut savoir scier et en outre avoir une scie préparée. Or les dispositions au bien agir dans les puissances qui peuvent se porter aux opposés c'est l'habitus. L'acte qui procède de deux telles puissances doit donc recevoir sa perfection d'habitus préexistant dans l'une et l'autre puissance. Nous avons vu que croire est un acte de l'intelligence inclinée par la volonté à accorder son assentiment : un tel acte procède donc et de l'intelligence et de la volonté, lesquelles sont l'une et l'autre susceptibles d'être perfectionnées par un habitus. La perfection de l'acte de foi requiert par conséquent un habitus dans la volonté aussi bien que dans l'intelligence : semblablement d'ailleurs la perfection d'un acte du concupiscible requiert l'habitus de prudence dans la raison et l'habitus de tempérance dans le concupiscible. Néanmoins croire est immédiatement un acte d'intelligence parce que l'objet de cet acte est le vrai qui concerne en propre l'intelligence. La foi qui est le principe propre de cet acte est par conséquent dans l'intelligence comme dans son sujet (Cf. IV, 390). (Cf. 2-2. IV, 5 ; 1-2. LVIII, 3, 2^o).

On trouvera ci-après (N 54, P 3 ; V, 377) une confirmation de cette conjonction, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire.

(150) Fides quippe non est naturalis convictio, « quantum mercatur pondus rationum ad assensum impellentium » (Cf. IV, 400) sed fidei assensus est supernaturalis ex gratia elevante ac confortante tum voluntatem, ex cujus imperio et inclinationis elicitur, tum intellectum, qui propter voluntatem primam revelantem, quae Deus est, adhaeret veritati revelatae assensu firmissimo respondente dignitati auctoritatis divinae (Vatican. A. Adnotatio 19, III) (M 50, 94 C 4-12).

(151) 2-2. IV, 2, 2m. Il ne suffit pas [à l'assentiment de foi] que la volonté soit prompte à obéir [à Dieu], il faut encore que l'intelligence soit bien disposée en vue de suivre le commandement de la volonté : de même que le concupiscible doit être bien disposé en vue de se soumettre à l'empire de la raison. Il importe donc qu'il y ait un habitus vertueux non seulement dans la volonté qui commande mais également dans l'intelligence qui accorde son assentiment (Et ideo non solum oportet esse habitum in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente).

de V. XIV, 4 f. Pour que l'intelligence suive avec promptitude le commandement de la volonté, il convient qu'un certain habitus soit dans l'intellect spéculatif lui-même[^] et c'est l'habitus de foi, divinement infus.

(152) IV, 119.

(*53) 2-2. V, 2 ex ordine voluntatis ad bonum (Cf. V, 140).

(154) de V XIV, 2, P i. La disposition du croyant consiste comme on l'a dit en ce que l'intelligence se trouve déterminée à l'endroit d'un certain objet par la volonté ; et la volonté ne fait rien si elle n'est mue elle-même par son objet qui est le bien désirable et la fin. La foi requiert par conséquent un double principe : le bien qui meut la volonté, (la vérité] à laquelle l'intelligence donne par l'opération de la volonté, son assentiment.

(«55) 2-2. IV, 5 c. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis...

Croire étant un acte de l'intelligence qui, sous l'empire de la volonté, accorde son assentiment au vrai.

(156) IV, 682.

(157) 3. 3. IV. 3. 13-3-

(15B) i. LXXXII, 1. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati quiniino necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis.

[La nécessité de la fin ne répugne pas à la volonté quand la fin ne peut être obtenue que par un seul moyen]. Semblablement, la nécessité de nature ne répugne pas à la volonté; bien plus il y a une correspondance nécessaire entre le fait que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes et le fait que la volonté adhère nécessairement à la fin ultime qui est la béatitude : la fin est en effet dans l'ordre de l'agir ce que le principe est dans l'ordre spéculatif.

M

C'est dans la vie intime de Dieu lui même que se résoud cette identité de la nécessité et de la liberté (IV, 232 ; Exc. IV).

(159) Nous venons de voir qu'une rigoureuse logique conduit S. Thomas, lorsqu'il analyse l'acte de foi, à placer un habitus dans l'intelligence et un habitus dans la volonté. Il sera opportun de rappeler la belle définition que nous avons déjà indiquée (IV, 38, 338, 592) « Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectus assentire non apparentibus » (2-2. IV, 1, P 3 f ; Heb. XI, 1, P 4 m). Nous reconnaissons bien l'élément formel de la foi : l'intelligence donne son assentiment (à la Vérité divine) en tant qu'elle est non vue ; mais la source de cet assentiment ce n'est pas « habitus *intellectus* » mais « habitus *mentis* ». Il ne faudrait sans doute pas exagérer la différence de sens entre *intellectus* et *mens*, mais l'emploi du second à la place du premier correspond certainement dans l'esprit de S. Thomas à une nuance intéressante. Dans la terminologie de notre docteur le mot *mens* (qu'il fait dériver de *mensura*) désigne seulement une partie de l'âme, celle à laquelle il revient de « mesurer les choses en les comparant à leurs principes, c'est-à-dire en les connaissant » (de V. X, 1). Le *mens* n'est donc pas l'essence de l'âme, et cela pour deux raisons : tout d'abord, l'âme comporte, outre le *mens*, les puissances « sensibles et nutritives » (de V. X, 1, 4m) ; de plus, et ceci vaut également pour l'Ange (ibid.), le *mens* parce qu'il est source de l'opération de mesure désigne plutôt la faculté cognitive, c'est-à-dire l'intelligence. La première assertion ne laisse place à aucune ambiguïté quant à la pensée de S. Thomas ; elle est confirmée du fait que le *mens* est, selon la trilogie augustinienne bien connue *mens, notitia, amor*, un des éléments de l'image de Dieu : il ne peut donc appartenir qu'à ce qu'il y a en l'homme de plus haut (de V. X, 1, P 2) ; encore faut-il noter que *mens* peut désigner l'« essence de l'âme » (de V. X, 1 f), ou même « le sujet des puissances » (de V. X, 1, 8m) (c'est-à-dire l'essence concrètement entendue), « en tant que la puissance la plus haute procède de l'essence » (ou du sujet). Le second argument concerne plus immédiatement l'interprétation que nous avons en vue : la foi est « habitus *mentis* », mais faut-il entendre par *mens* l'intelligence ou bien le sujet *spirituel* tout entier ? L'article que nous venons de citer (de V. X, 1. Le *mens*, en tant qu'il s'y trouve une image de la Trinité, est-il l'essence de l'âme ou bien l'une de ses puissances ?) qui pourrait nous renseigner sur ce point demeure fort indécis. Le titre pose la dichotomie ; essence ou *une* des puissances ; S. Thomas opte résolument au corps de l'article pour ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire pour une puissance, et l'étymologie achève de désigner la puissance intellectuelle. Mais S. Thomas concède à ses objectants que : « le *mens* peut comprendre la volonté et l'intelligence... c'est-à-dire toutes les puissances qui sont, quant à leurs actes, séparées et de la matière et des conditions matérielles » (2m f) ; que « le *mens* est un tout potentiel » sous lequel se trouvent comprises la mémoire, l'intelligence et la volonté (seconde trilogie augustinienne) » (3m, 5®, 7⁶⁶, 8m), « à la manière dont la partie sensitive de l'âme comprend la vue et l'ouïe » (5TM f). Et quand S. Thomas se demande, un peu plus tard « L'image de Dieu se trouve-t-elle dans l'homme seulement selon le *mens* » (1. XCIII, 6), il laisse subsister la même ambiguïté ; il rappelle en effet que la créature raisonnable, seule, est image, les autres n'étant que vestige, et il signale laconiquement que ce par quoi la créature raisonnable surpasse les autres, c'est *Vintellectus sive mens* : ce qui donnerait à penser que *mens* signifie intelligence si on ne se souvenait que la volonté, appétit raisonnable, est également l'apanage de l'homme ; mais quand S. Thomas explique comment il y a image, il remarque qu'il y a dans l'homme « procession du verbe selon l'intelligence » et « procession d'amour selon la volonté », tout comme il y a en Dieu les processions correspondantes. La volonté n'est donc pas moins intéressée A 1'« ima-

ge » que l'intelligence ; et si l'image se prend selon le mens, il faut dire que nien comprend à la fois intelligence et volonté. Concluons que c'est une exigence scolastique, d'ailleurs tout à fait étrangère à S. Augustin, qui incline S. Thomas à restreindre la signification du mot mens à intelligence : il faut que la *notitia* (connaissance) procède d'une puissance qui logiquement la précède, dès lors le premier terme de la trilogie mens *notitia amor* doit être cette puissance. Mais quand S. Thomas ne se trouve plus dans la nécessité d'effectuer une difficile conciliation, il désigne spontanément par le mot mens l'ensemble de l'intelligence et de la volonté, ou même le sujet humain *en* tant qu'il est le principe de ces deux puissances spirituelles. (3 S, D 3, Q 5 précise que mens est la « partie supérieure de l'âme, partie qui est le sujet de l'image n C'est ce sens que reprennent les objections de de V. X, i, tandis que l'article pose mens – puissance incluant les autres). Et c'est dans cette acception qu'il faut prendre le mot *mens* quand S. Thomas appelle la foi un « habitus *mentis* ». La foi comporte, comme l'a montré l'analyse, un habitus de l'intelligence (principe immédiat de l'acte de foi) et un habitus de la volonté ; mais la foi est un *habitus mentis*, disposition de l'entendement, disposition du sujet spirituel complet. Cette expression qui pourrait paraître, au premier abord, rendre imprécise la signification du mot habitus, exprime fort heureusement l'unité des deux puissances spirituelles dans l'acte de foi puisque c'est par leur habitus qu'elles contribuent à sa production. Il n'y a au fond qu'une disposition de l'entendement organisée en deux habitus *qui forment un ordre* (Ce dernier point est essentiel V, 39g, 402), d'ailleurs fondé en Dieu (IV, 687).

On peut même ajouter que si le mot men; désigne par priorité l'intelligence parce que c'est justement l'intelligence qui communique à la volonté sa note distinctive d'être un appétit *raisonnable*, cette nuance est parfaitement applicable au cas de la foi qui est formellement intellectuelle et ne requiert un habitus dans la volonté que comme corollaire d'une exigence des lois de l'intelligibilité : la foi conserve l'équilibre sémantique que le mot *mens* possède en climat naturel. Nous reviendrons sur ce point N 47, p. 465; N 51, P 3, pp. 518-522; N 54-56. Enfin, l'unité de l'habitus de foi est fondée en sa source : Dieu (IV, 687).

(160) Il est bien remarquable que lorsque S. Thomas traite de *l'objet* de la foi, il dit d'une part que l'intelligence donne son assentiment grâce à la lumière de la Vérité première se révélant, d'autre part que la volonté tend au souverain Bien (de V. XIV, 2) ; tandis qu'analysant l'acte de foi, notre docteur s'exprime tout autrement : l'intelligence est mue, elle doit être docile ; la volonté meut, elle exerce une emprise. Le moins qu'on puisse dire est qu'il y a là des fonctions distinctes correspondant à des points de vue distincts.

(T61) L'« imperium » étant d'ailleurs pour S. Thomas dans l'intelligence, il devrait y avoir pour le moins une intervention de cette dernière faculté entre le « moment » où la volonté appréhende le Bien et le « moment » où elle intime l'ordre dont il est question. Il y a donc contradiction puisque ce même ordre est requis par hypothèse à toute action de l'intelligence.

(162) de V. XIV, 3, 8m. Quand deux choses sont ordonnées l'une à l'autre, la perfection de l'inférieure consiste en sa subordination à la chose supérieure. Ainsi [la perfection] du concupiscible est de se soumettre à la raison ; et si l'on dit qu'un habitus vertueux est requis dans le concupiscible ce n'est pas pour qu'il se porte librement vers son objet propre, mais pour qu'il se soumette parfaitement à la raison. Semblablement le bien de l'intelligence consiste à se soumettre à la volonté en adhérant à Dieu; aussi dit-on que la foi répond au vœu de l'intelligence en tant précisément qu'elle l'assujettit par cette [détermination de la] volonté, (in quantum sub tali voluntate intellectum captivat. Cf. de V. XIV, 1, P 2 f) (Cf. 3 S, D 24. A 3, Sol 2).

3 S, D 23. Q 2, A 3, Sol i. [De même que la perfection d'un acte du concupiscible ou de l'irascible exige un habitus dans la puissance (intelligence ou volonté) qui commande et un dans la puissance qui exécute], ainsi doit-il y avoir un habitus particulier dans l'intelligence afin que celle-ci obéisse facilement à la volonté en ce qui concerne les choses qui dépassent la raison.

(163) Cf. V, 140. On trouve également « captive [de son objet] sous l'emprise volontaire » (V, 162).

(164) IV, 627.

(165) N 46, P 4. p. 462.

(ibô) de \. XIV, 3. 3®. Encore que le vrai et le bien soient distincts selon l'essence, le fait d'appréhender le vrai est un certain bien de l'intelligence ; et le fait d'accorder

■sentiment à la Vérité première pour elle-même est un certain bien méritoire [donc bien concernant la volonté] (V, 300-301), (V, 132, 392).

(167) de V. XIV, 2, 6⁶⁶. Toute puissance a une fin qui est son propre bien ; mais envisager la fin ou le bien dans leur raison même en tant que bien, cela n'appartient qu'à la seule volonté. Et comme toute motion procède de l'intention de [poursuivre] la fin, c'est à la volonté qu'il revient de mouvoir toutes les autres forces. Bien que le vrai soit la fin de la foi, il n'exprime pas la raison de fin, aussi valait-il mieux [dans la définition de la foi] poser comme fin quelque chose relevant de l'appétit.

(168) de V. XIV, 2, 13⁶⁸. le bien qui meut l'appétit se comporte dans la foi comme le premier moteur; ce à quoi l'intelligence donne son assentiment, comme le moteur mû.

(169) de V. XIV, 4, 2m. (Objection. La foi comporte imperfection en ce qui concerne la connaissance et perfection du côté de la volonté laquelle entraîne adhésion ferme à l'invisible ; la foi est donc, en tant qu'elle est une vertu, dans la puissance affective).

Il y a une certaine perfection dans la puissance cognitive du fait qu'elle se soumet à la volonté, elle-même fixée en Dieu (voluntati obtemperet Deo inhaerenti).

(170) Heb. XI, i, P 4m ...per quamdam electionem voluntariam. Hanc autem electionem facit divina auctoritas, per quam electionem determinatur intellectus, ut firmiter inhaereat his quae sunt fidei et eis certissime assentiatur.

C'est l'autorité divine qui produit cette élection [volontaire], en vertu de laquelle l'intelligence est déterminée, en sorte qu'elle adhère aux choses qui sont de foi et leur accorde son assentiment d'une manière très certaine.

C'est Dieu qui est cause du dynamisme de la foi ; la « motion volontaire » n'est que le moment psychologique saisissable de ce dynamisme.

(171) Cf. IV, 544.

(172) N 46, P r, p. 452.

(173) Au sens précisé IV, 585.

(174) IV, 633. .

(175) Nous avons vu (N 21, P 3) que l'équilibre à la fois intelligible et affectif du sujet spirituel humain requiert la foi : l'apriorisme de la foi, la médiocrité de sa valeur rationnelle, se trouvaient justifiés du fait qu'elle est requise au service de l'amour. Nous allons développer dans cette section une perspective en quelque sorte symétrique : la foi formellement intellectuelle, ne peut pas subsister sans un amour.

(176) N n, P i, p. 80. II, 228-232.

077) N 35. p G PP. 3i6'3i8.

(>78) IV, 755.

(*79) H. 144. 248-253.

(180) De la même manière que la véritable foi, celle qui fait hommage à la vérité (hommage à la Vérité première s'il s'agit de la foi théologale), c'est celle qui s'attache à la vérité « pour elle-même et non pour quoi que ce soit d'autre » (IV, 755) ; ainsi le véritable amour est celui qui s'attache à une personne pour elle-même, pour elle seule, et non pas même pour la joie de l'amour.

(181) L'estime est certainement bien préférable à un amour irraisonnable (passion antécédente au jugement), mais elle peut être le fondement d'un amour (passion conséquente) qui a une valeur incomparablement plus grande qu'elle.

(182) Il est comparable à une passion antécédente puisque, nous créant, il se porte sur nous avant que nous soyons ; et il demeure sur nous malgré ce que nous sommes et malgré ce que nous nous faisons nous-même (Cf. V, 156).

(183) C'est en quoi consiste la prière de demande dont l'efficacité *impétratoire* dépend immédiatement de la foi (V, 299) ; mais en ce qui concerne la foi elle-même, le vouloir divin qui l'a accordée demeure immuable et il ne saurait être question de le modifier ou de l'affermir.

(184) Aussi lisons-nous dans les livres sacrés : « *Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous* » (Zach. L 3), ce qui nous instruit de notre liberté ; et d'autre part en répondant : « Tournez-nous vers vous, Seigneur, et alors nous nous convertirons » (Thr. V, 21), nous confessons que nous sommes prévenus par la grâce de Dieu (Concile de Trente. Cf. IV, 358).

S. Thomas avait insisté sur ce caractère intime de la motion divine (Exc. VI, texte C ; P 9 ; iv, 369).

(185) C'est tout le mécanisme de la transposition des « équations de la foi ». N 42, 1' 2, p. 412 ; N 45, P i, p. 439 ; N 5°. p 3> 4. PP. 504_512 . N 51, P 3, p. 518 ; V, 313.

(186) Cf. V, 10b. Cette oscillation signifie, au fond, que notre amour ne peut se

fixer. Nous avons d'ailleurs déjà remarqué que nous ne sommes pas capables de connaître les choses autant qu'elles sont connaissables, tandis que nous les pouvons aimer plus qu'elles ne sont aimables (V, 23). L'objet adéquat de notre amour ne peut être qu'infini, conformément au désir de l'amour (V, 52). En sorte que, selon l'expérience créée, l'amour ne trouve pas d'objet qui lui soit adéquat : A moins évidemment qu'il ne se prenne lui même comme objet : car il a bien, alors, un objet infini ; mais alors, également, il est Dieu (Cf. Exc. XII). Cette dialectique affective très simple conduit jusqu'à Dieu, A la condition évidemment d'admettre que l'amour doit, *par nature*, avoir un objet. A. Nygren a bien montré que l'un des traits distinctifs de l'amour révélé par l'Evangile c'est la spontanéité, l'« a priori » pourrait-on dire, par lequel il est semblable A l'Amour divin : si Dieu fait luire son soleil même sur les méchants (Matt. V, 45), c'est qu'il le fait luire sur les bons parce qu'il est Amour et non parce qu'ils sont bons. L'amour chrétien authentique est de cette race-là, et il fonde une inférence originale remontant jusqu'à la source. A. Nygren. ErAs et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations (Traduction Jundt) Paris, Aubier, 1944. Mais du fait que l'amour, qui est divin dans sa source, ne peut avoir comme tel, un objet antécédent, on ne peut conclure que l'amour soit, par nature, sans objet. Les comptes rendus du P. H. de Lubac dans Revue du Moyen Age latin Tome I N 2 avril-juin 1945, et de J. Mouroux dans la Vie intellectuelle Avril 1946 pp. 23-3X font au sujet de cet ouvrage une nécessaire mise au point.

(187) Nous étudierons les dons du Saint Esprit au chapitre suivant.

(188) La volonté, première quant à l'exercice, est subordonnée à l'intelligence quant à la spécification. (V, 39a). (Cf. V', 388).

(189) N 45, P i, p. 440.

(190) La connaissance de foi vaut, malgré cette inquiétude, mieux que toute autre, parce qu'elle donne prise sur Dieu. « Je préfère me tenir sur le seuil de la maison de mon Dieu plutôt que d'habiter sous les tentes des méchants » (Ps. LXXXIV, ii). (Cf. IV, 494).

(191) N 15, P 7, p. 98, L 130, 182 ; IV, 374-383 ; pp. 256-259.

(192) IV, 400 ; V, 150.

(193) 3 S, D 24, A 3, Sol. 3. Cf. V, 301 : développe un aspect complémentaire.

(194) N 38, P 2, p. 361 ; IV, 628.

On peut, dans cette perspective, noter que l'Ecriture elle-même présente l'affaiblissement de la foi comme conséquence de la diminution de l'amour. Il suffit de rapprocher deux textes qui concernent la même période de l'histoire religieuse de l'humanité :

Luc XVIII, 8. Mais... le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?

Matt. XXIV, 12 ...et par l'excès des iniquités, la charité de beaucoup sera refroidie.

(195) Cela est inscrit dans la nature de l'amour (V, x86). Nous entendons transcendance par rapport aux objets créés. En Dieu, l'Amour est simultanément : vouloir, acte, objet.

(196) Ce point a déjà été indiqué N 21, P 5, p. «21.

(197) I Jo. IV, 19. Cf. II, 7 ; p. 66.

S. Angèle de Foligno, rapportant les paroles du Christ : « Et si je fais tout cela, ce n'est point à cause de tes mérites... Je fais cela reprenait-il à cause de ma bonté. » (Le livre de l'expérience des vrais fidèles. Edition Ferré. Paris,Droz, 1927 ; p. 51).

(198) Paroles du Christ A S, Angèle de Foligno : « Ma fille aime-moi : car tu es très aimée de moi, beaucoup plus que tu ne peux m'aimer » (ibid. p. 49).

« Ma fille, tu m'es plus douce que je ne te suis doux » (ibid. p. 57).

Les degrés de la complaisance suivent à ceux de l'amour : la conséquence est d'une parfaite rigueur, mais il fallait, pour la formuler, la hardiesse de Dieu.

La bienheureuse Marie de l'incarnation dit, dans le même sens : « Ce qui me toucha le plus, fut que je me voyais dans la Majesté comme un pur néant abimé dans le Tout, lequel néanmoins me montrait amoureusement que quoique je ne fusse rien, j'étais néanmoins toute propre pour lui qui est mon Tout » (Troisième vision de la Sainte Trinité; Op. cit. V, 27: I, 299, 373; IL 287) (Cf. Ch. VI. N 64, P 5).

(199) IV, 7.

(200) « Lire au dedans» c'est certainement la plus juste des images qu'évoquent, dans les différentes langues, le mot qui désigne l'acte de connaissance. On notera aussi « understand » ; mais le mot anglais conviendrait plutôt à Dieu qu'à la créa-

jure Dieu connaît les chose# en le· créant, et en ce sens on peut dire qu'il connaît en « se plaçant au dessous ».

(201) N 9, P 1, P. 66.

(202) IV, 749 ; V, 69, 295, 397-305. 307.

(joj)Jo. XVII, it. Père saint, garde-lc» en ton nom, que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous.

Ju. XVII, 21. afin que tous soient un, comme toi-même, ó Père, tu es en moi et moi en toi.

Jo. XVII, 22-23. Pour moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité.

La relation du croyant à Dieu devient réelle *dans* la relation du Verbe au Père. Il y a donc bien là deux relations de même type ; elles sont, l'une et l'autre, unité.

(204) IV, 349.

(205) Cf. IV, 13. Ctte priorité cessera cependant dans la vision *in Verbo* : car le Verbe de Dieu n'est pas, comme le nôtre, un intermédiaire entre Dieu et nous.

(206) N 36, P 3, p. 339 ; N 37, P 3, 4, pp. 353-358.

(207) Eph. IV, i.

(208) C'est, rappelons-le, par un type d'immédiation propre que, dans l'économie terrestre, la motion de l'Amour se distingue de celle de la Vérité.

(209) Les vies consacrées ont Dieu pour fin, *comme* toutes les vies chrétiennes ; mais elles visent à atteindre Dieu en laissant de côté des intermédiaires qui sont, dans d'autres ras, nécessaires ou utiles.

(210) M. Mourroux, dans sa belle étude (IV, 620), a insisté sur le caractère mystérieux de la connaissance entre personnes, et il tire heureusement parti de cette remarque pour rendre compte de ce que la connaissance de foi est elle-même mystérieuse. Il y a là une vérité psychologique incontestable. Elle a précisément pour fondement l'immédiation vers laquelle tend la connaissance personnelle : nous ne formons en effet de représentations conceptuelles adéquates que des éléments sensibles qui sont le fondement de l'abstraction, tandis que l'essence ne nous est jamais connue que par ap-proximation. Dans la mesure où nous éliminons les intermédiaires nous devons consentir à l'absence de représentation c'est-à-dire au mystère. Or les relations les plus pures, éminemment celle de l'homme à Dieu, sont celles qui s'établissent entre personnes spirituelles au delà de tous les intermédiaires sensibles: c'est dire qu'elles se placent d'emblée dans le mystère et que, dans cette mesure même, elles atteignent la réalité.

(an) Jo. X, 3.

(212) Dieu envoya à David, pour lui reprocher sa faute, le prophète Nathan. Celui-ci rapporta au roi, par manière d'allégorie, un forfait dans lequel David aurait dû reconnaître le sien ; mais comme David se contentait de fulminer la mort contre le coupable, Nathan lança au nom de Dieu la condamnation catégorique : « Tu es cet homme-là » (2 Sam. XII, 7). Ainsi Dieu se voit-il obligé de frapper de grands coups contre ceux qui ont perdu le minimum de sincérité requis pour comprendre les signes moins terrifiants.

(213) C'est le sens de la première partie du message de Nathan à David.

Matt. XXVI, 49-50. Et aussitôt s'approchant de Jésus il [Judas] dit : « Salut, Rabbi ! » Et il le baisa. Jésus lui dit : « [Un baiser] Ami, avec ce que tu viens faire. »

(214) « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » (Pascal. Mystère de Jésus).

Marie de l'incarnation. Lors, en un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaine que toute certitude que l'industrie humaine pouvait exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés, et que ce Sang précieux avait été répandu pour mon salut (Op. cit. V, 27 : II, 825 ; Cf. I, 154).

S. Angèle de Foligno. Le Christ m'appela et me dit de poser les lèvres sur la plaie de son côté. Il me semblait que son sang coulait tout frais de son côté et que je le buvais. Et le Christ me faisait comprendre que dans ce sang il me purifiait (Op. cit. V, 197. Quatorzième pas : p. 17).

S. Catherine de Sienne parle de la vertu du « Sang » en termes impersonnels mais non moins éloquents (Dialogue. Ch. 14, 127).

- (215) I Jo. IV, 9. En ceci l'amour de Dieu a été manifesté en nous : que Dieu ait envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui.
- (31b) Jo. XX, 16. Jésus lui dit : « Mariam ! » Elle, s'étant tournée, lui dit en hébreu : « Rabboni ! » ce qui signifie Maître. (Cf. II, 368)
- (217) C'est l'appel qu'on retrouve bien caractérisé dans toutes les vocations spéciales, celles des Apôtres par exemple (Matt. IV, 19, 21 ; Jo. 1, 44); ou d'une manière plus générale quand il s'agit d'entreprendre une œuvre qui dépasse les forces et par conséquent l'initiative humaines (Matt. XV, 29. Pierre se fait inviter par Jésus marchant sur les flots à venir à la rencontre de celui-ci, mais c'est bien Jésus qui prend l'initiative : « Viens »).
- (218) Apoc. II, 17. « Au Victorieux je lui donnerai de la Manne qui est cachée, et je lui donnerai une petite pierre blanche, et sur la petite pierre son nom nouveau écrit, que personne ne connaît sinon celui qui [le] reçoit. »
- (219) I Jo. V, 4. Voici la victoire qui a vaincu le monde : notre foi.
- (220) Ainsi Jésus s'adresse-t-il à Judas au moment où celui-ci veut le faire arrêter : (Cf. V, 213). Ce fait est très familier à ceux qui s'adressent habituellement à une collectivité : il y a toutes les nuances, depuis l'allusion qui désigne une victime à l'ironie générale, à l'intonation discrète qui n'est discernée que par celui à qui elle s'adresse, celui-ci ayant par surcroît la certitude que lui seul l'a comprise.
- (221) C'est le sens du « nom nouveau » V, 218.
- (222) Jo. X, 3-5. (Nous avons souligné l'article ja).
- (223) C'est l'« instinct intérieur » que nous avons déjà rencontré dans la préparation à la foi (Exc. VI), et dans, la foi elle-même, principalement sous forme négative (IV, 497). Nous le retrouverons au chapitre suivant sous la forme des dons du Saint Esprit. Non certes que toutes ces choses soient identiques, mais c'est un dispositif psychologique d'une même structure, semblable à celle de l'instinct, qui fait passer d'un certain degré de proximité à Dieu aux degrés supérieurs encore inconnus.
- (224) Pascal. Pensée 278. C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. (Cœur ne signifie pas ici affectivité pure mais entendement, s'opposant à raison raisonnante).
- (225) Isaïe, I, 3. Le bœuf connaît son possesseur et l'âne la crèche de son maître ; mais Israël n'a point de connaissance, mon peuple n'a point d'intelligence.
- (226) Apoc. III, 20. Voici que je suis debout à la porte, et je frappe : si quelqu'un entend ma voix, et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui, et lui avec moi.
- Apoc. XIX. 9. Et il me dit : « Ecris ; Heureux ceux qui ont été appelés au festin des noces de l'Agneau. »
- Luc XIV, 16 sv. Parabole du festin etc. Luc XIX, 4 Jésus chez Zachée.
- (227) Matt. XV, 26-27. Il répondit et dit : « Il n'est pas bon de prendre le pain du fils et de le jeter aux petits chiens. » Mais elle dit : « Seigneur ! car les petits chiens mangent bien des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. »
- (228) Jo. X, 3 *ta idia probata*. (Ses propres brebis, ses brebis à lui).
- (229) Jérémie XXXI, 14.
- (230) Jo. XIV, 27. Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix (*tén emén*).
- Jésus *laisse* la paix en héritage pour tous ; mais, à ses plus intimes amis, il *donne* dès maintenant sa paix : c'est-à-dire qu'il a sa manière à lui de donner, et qu'en conséquence la paix donnée est plus profonde.
- (231) Jo. XV, 11. Je vous ai dit cela afin que ma joie (*hê chara hé emê*) soit en vous et que votre joie soit entière.
- Jo. XVII, 13. Mais à présent je vais à toi et je parle ainsi dans le monde afin qu'ils aient en eux-mêmes la plénitude de ma joie (*tèn charan tén emin peplêromén*).
- (232) Jo. XX, 17. « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »
- (233) Matt. VI, 9. Notre Père qui êtes aux cieux...
- (234) L'amour dont une créature est capable par ses seules forces naturelles ne peut être vertueux que s'il est proportionné à son objet, et par conséquent poitériu : À celui-ci. L'Amour qui est Dieu est antérieur aux objets qu'il crée et concomitant à l'objet divin. Cf. V, 186.
- (235) I Jo. IV, 16. Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a en nous (en émin) et nous [y] avons cru.
- Il s'agit bien de l'amour de Dieu *pour* nous, de l'amour que Dieu porte à nous ;

* >':

mais cet amour se manifestant essentiellement par le don de la vie, et celle-ci étant *in* nous, Hamour de Dieu à nous c'est substantiellement l'amour de Dieu *en* nous. Et cet amour en nous, parce qu'il est vie *en nous, est* normalement au principe d'une expérience · nous voulons dire expérience *objective* (et non pas nécessairement réflexive) qui est concomitante à l'exercice de la vie. La notion d'expérience objective sera étudiée en détail au Ch. VI, Cf. IV, 220.

(i.tf) IV, 577.

(237) In Lucam (sur Luc VI, 17) Livre g, N 46, P. L. 15, 1648.

(238) Matt. XVII, i sv.

(239) Matt. XI, 5 ; Luc VII, 22.

(240) Jo. VII, 8, 10. Lorsque ses frères furent montés à la fête, alors il monta lui aussi, non pas au grand jour mais en secret. (Cf. Jo. VIII, 30).

Jo. VI, 15. Jésus donc sachant qu'ils allaient venir et s'emparer de lui pour le faire roi, se retira de nouveau, dans la montagne, lui seul.

Luc IV, 30. Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en allait.

(241) Matt. XIII, 55. N'est-ce dhs le fils du charpentier? Sa mère n'a-t-elle pas nom Marie... (Marc VI, 3) (Cf. V, 244).

Ces contrastes dans l'attitude... et l'être même de Jésus provoquent un étonnement parfois tout proche du scandale.

Jo. VI, 42. Et ils disaient ; « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, et dont nous connaissons le père et la mère ? Comment dit-il maintenant : « Je suis descendu du Ciel ? »

(242) Matt. XVII, 6. Et ayant entendu [la voix issue de la nuée] les disciples tombèrent sur leur face et furent saisis d'un grand effroi.

(243) Luc V, 8-9. Ce que voyant Simon Pierre, il tomba aux genoux de Jésus, disant : « Eloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur. Car la stupeur l'avait envahi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient faite.

(244) Luc IV, 22. Et tous lui rendaient témoignage, et admiraient les paroles remplies de grâce sorties de sa bouche, et disaient : « N'est-ce pas là le fils de Joseph? » [Jésus enseigne dans la synagogue] (Cf. Jo. VII, 15).

Mais généralement ce sont les œuvres de Jésus, plus encore que ses paroles, qui provoquent l'admiration des spectateurs :

Tempête apaisée : Matt. VIII, 27 ; démon muet chassé : Matt. IX, 33 ; figuier desséché : Matt. XXI, 20.

(245) Philipp. II, 7. Il s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave c'est-à-dire en devenant semblable aux hommes.

(246) Jo. VII, 46. Les satellites [envoyés par les Pharisiens pour arrêter Jésus, et revenant sans l'avoir fait] répondirent [aux Pharisiens] : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. »

(247) Marc XII, 14. « Maître nous savons que tu es sincère, et que tu ne tiens compte de qui que ce soit ; car tu ne fais pas acception de personnes, mais tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. »

Ces paroles sont, dans l'esprit des Pharisiens, une flatterie insidieuse et ironique ; mais elles expriment ce que les contemporains de Jésus pensaient de lui, elles constituent de ce chef un élogieux témoignage.

(248) Jo. XVIII, 36.

(249) Matt. XIII, 33.

(250) Jo. XVIII, 14. « Je leur ai donné ta parole, et le monde les a haïs parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. »

(251) Jo. XV, 3. « Déjà vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai adressée. »

(252) Ces mêmes notes pourraient être utilisées pour caractériser la théologie de S. Thomas. Pousser l'enquête rationnelle sans rien abdiquer de ses rigoureuses exigences jusqu'à la détermination précise de ce en quoi consiste le mystère ; mais s'interdire absolument toute démarche qui pourrait en vulgariser la transcendance et donner l'illusion d'une représentation claire : rejeter en particulier toutes les notions « génériques » ou « moyennes » qui instituent une sorte de fonds commun à partir duquel, Dieu d'une part, la créature d'autre part, se constituent par adjonction de déterminations propres.

(253> Nous laissons de côté les incidences psychologiques : intimité, pénétration.

exigences qui sont le corollaire des propriétés objectives de la parole ; nous ne retenons du « personalisme de la foi » que ce qui ressortit à la Vérité.

(354) Exc. X. P 2, 6 ; IV, 497.

(255) N 46, P 4, p. 462.

(256) V, 145. Nous avons vu également que l'adhésion volontaire dépasse, par son immédiation, l'adhésion intellectuelle : V» 205.

(257) Nous avons vu en effet que la finalité commande de haut toute l'économie de la foi (Ch. III). On en trouve d'ailleurs confirmation dans ce fait que le salut de l'homme inspire même les parties les plus théologiques et les moins humaines de la révélation :

i. XXXII, i, 3°. La connaissance des divines Personnes nous est nécessaire afin de penser justement le mystère de la création... et principalement afin de percevoir avec rectitude le salut du genre humain qui s'est accompli par le Fils incarné et par Je don du Saint Esprit. (Toutefois, cette connaissance concerne expressément *Dieu en lui-même*).

Croire n'implique le choix d'aucun système philosophique, mais la vue de l'homme nécessairement associée à l'exercice de la foi et au fait de la révélation se trouve en affinité de structure avec une problématique finaliste. C'est la raison pour laquelle la synthèse thomiste qui pouvait paraître plus périlleuse que toutes ses contemporaines pour avoir voulu intégrer au fait chrétien une philosophie « païenne », s'est révélée l'inverse d'un syncrétisme instable : la sagesse métaphysique d'Aristote (non son revêtement physique, cela va de soi) constitue un moyen d'expression adapté aux exigences de la vue chrétienne de l'homme : élévation de celui-ci à une fin sur-naturelle, cette nouvelle fin agissant vraiment comme *fin* dans toute la vie humaine.

(258) Nous l'empruntons à Aristote. Notamment Physiques II ; Métaphysiques XII, 7. 11 équivaut à affirmer que, dans l'univers, tout converge vers l'esprit. (Cf. Exc. III).

(259) Exc. III, P 4 ; Exc. VI, P 8 ; V, 50.

(260) C'est à l'investigation de cet écart que se consacre l'actuelle phénoménologie.

(261) En d'autres termes, de passer d'une vue de l'être créé comme participé d'un Absolu qu'il désigne, à une vue de ce même être créé comme positivement causé.

(262) N 36, P 3 c, p. 341 ; Cf. IV, 220.

(263) N 36, P 3 a, p. 338 ; IV, 127 ; Exc. III, P 6 ; Exc. VI, P 5 ; IV, 436.

(264) N 41, P 4, p. 395.

(265) Nous ayons vu qu'aussi bien en finalité immanente qu'en finalité externe, le but pour lequel on agit (*finis cujus gratia*) et le terme qui reçoit ou achève l'agir (finalité cui) doivent être distingués mais ne peuvent être séparés ; ces deux éléments intègrent par leur relation une seule et même finalité. (Cf. Exc. III, P 1).

(266) 2-2. XIX, 6. L'amour de soi peut soutenir avec la charité trois relations d'espèces différentes. Il lui est contraire en celui qui prend pour fin l'amour de son propre bien. Il y est inclus chez celui qui s'aime à cause de Dieu et en Dieu (*propter Deum et in Deo*). Il s'en distingue sans lui être contraire en celui qui s'aime soi-même conformément à son propre bien, mais en telle manière cependant qu'il ne fasse pas consister sa fin dans ce bien propre ; ainsi peut-on avoir pour le prochain une affection spéciale différente de l'amour de charité qui, lui, est fondé en Dieu : affection motivée par la commodité, la consanguinité ou toute autre chose tenant à la condition humaine, pourvu cependant que ces raisons puissent être référées à la charité.

(267) Plus exactement, c'est l'exercice du quiétisme donnant lieu à la déformation connue sous le nom de « pur amour ». Nous ne pouvons étudier cette question pour elle-même. Le lecteur voudra bien se reporter : Garrigou Lagrange L'amour de Dieu et la Croix de Jésus, Paris, Editions du Cerf, 1929, Tome I, Ch. 2 : Le problème de l'amour pur.

(268) Cette déformation s'explique par son origine psychologique : l'amour du bien et fie la fin véritables exigeant, à cause du péché originel, le *renoncement* à des choses qui paraissent réellement bonnes, la difficulté qu'il y a à consentir un pareil renoncement attire l'attention du croyant non moins que celle du moraliste : « Qui-conque veut être mon disciple, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (Marc VIII. 34). Cet effort ascétique se change insensiblement en la joie spontanée de l'offrande, lorsque le bien aimé est une personne, en l'espèce Dieu. La ferveur de l'amour s'emparant d'une telle disposition tendra à la pousser à l'extrême : on voudra tout offrir à celui qu'on aime, et *partant tout lui sacrifier*. C'est cette dernière inférence qui est fautive parce qu'elle transpose dans l'absolu métaphysique une

question de fait qui pouvait tout au plus régler un aspect de la conduite morale. La créature ne peut sacrifier son bien au bien de Dieu, puisque le bien de Dieu inclut celui de la créature ; et même au point de vue psychologique, « ceux qui ont renoncé à toutes choses reçoivent le centuple » (Matt. XIX, 29), c'est-à-dire qu'on se retrouve plus encore qu'on ne se renonce. L'excès du pur amour a été condamné :

Erreurs de Molinos. Celui qui a remis à Dieu son libre arbitre ne doit avoir aucun souci ni de l'enfer ni du paradis ; il ne doit pas non plus avoir le désir ni de sa propre perfection, ni [du progrès] de ses vertus, ni de sa propre sainteté, ni de son propre salut de l'espérance duquel il doit se purifier (Denz 1232).

Erreurs concernant le pur amour. On peut dire en ce sens (c'est-à-dire l'âme ne s'occupant que de Dieu) que l'âme passive et désintéressée ne désire plus l'amour lui-même en tant que celui-ci serait sa propre perfection et félicité, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous. (Denz 1345).

S. Thomas avait énoncé la doctrine contraire ; V, 277.

(269) pp. 420-426.

(270) 1. LX, 5. Tout ce qui, dans l'ordre naturel, est, dans son être même, le corrélat d'un autre être est attiré d'une manière plus originelle et plus forte par l'être auquel il est relatif que par soi-même (Exc. III, P 4). Or Dieu est le bien universel, dans lequel sont contenus l'ange et l'homme et toute créature en ce sens que toute créature est, selon tout ce qu'elle est, de Dieu, par le fait même qu'elle est créature. Il en résulte que même selon l'amour de nature l'ange et l'homme aiment Dieu plus qu'eux-mêmes et par priorité. D'ailleurs dans le cas contraire, c'est-à-dire si, selon leurs dispositions naturelles, l'ange et l'homme s'aimaient eux-mêmes plus que Dieu, l'amour naturel serait vicieux ; il serait donc détruit par la charité et non pas achevé.

(271) r. LX, 5, 30. La réflexion dont une nature [est] capable sur elle-même concerne non seulement ce qui s'y trouve de singulier mais bien plus encore ce qui s'y trouve de commun. Chaque être est en effet incliné à conserver non seulement soi-même, mais son espèce. A bien plus forte raison chaque être possède-t-il une inclination de nature à l'endroit de ce qui est, absolument parlant, le bien universel.

(272) 1-2. CIX, 3. Il est naturel à chaque être de désirer et d'aimer conformément à l'aptitude inscrite dans son être même... Or il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout ; aussi l'appétit ou amour naturel porte-t-il chaque chose particulière à aimer son bien propre pour [propter] le bien commun de tout l'univers qui est Dieu. C'est en ce sens que Denys dit que Dieu convertit toutes choses à l'amour de lui-même. Il résulte de là que l'homme, dans le statut de nature intègre, référerait à l'amour de Dieu comme à une fin aussi bien l'amour de soi que l'amour de toutes choses ; et ainsi il aimait Dieu plus que lui-même et par dessus toutes choses. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme défaille [de cet ordre] à cause de l'appétit de la volonté rationnelle : lequel, en raison de la corruption de la nature, se porte vers le bien privé, à moins toutefois que la grâce ne le guérisse.

(273) Cf. V, 38, 46. Cette idée de rémunération exprime en termes aisément accessibles à l'homme le passage de la finalité à l'efficacité, qui est la consommation de la sagesse. Dieu détermine concrètement la structure et l'objet de la foi en fonction de la fin qu'elle doit remplir et le fidèle peut découvrir en Dieu, à qui il s'assimile en ayant, le mystère de sa propre foi (N 36, P 3) ; en retour, Dieu exprime concrètement qu'il est fin en ceci qu'il est rémunérateur, se servant ainsi de l'expérience humaine familière pour inculquer à l'homme le sens d'une destinée transcendante.

(274) Sans pour autant exclure le cas de la foi formée. Nous n'avons pas précisé en vue ici la foi morte mais ce qui, dans l'exercice de la foi, revient *formellement* à la foi, ce qui ressortit à la foi considérée en elle-même *fides in se* (L 58).

(275) 1-2, XXVI, 4. Le mouvement de l'amour tend vers deux choses, à savoir le bien que l'on veut pour soi-même ou pour un autre, et la personne à qui l'on veut ce bien. (Cf. Exc. III, P 1).

(276) 2-2, XXVII, 3. Nous n'aimons pas Dieu pour autre chose mais pour lui-même Car Dieu n'est pas ordonné à autre chose comme à une fin, mais il est lui-même la fin ultime de toutes choses ; il n'est pas non plus informé par autre chose afin d'être rendu bon, mais sa substance est sa bonté à l'image de laquelle toutes choses sont bonnes.

^7?) 2_2 xxvi, 13, 3m. Uniciue erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus

.st totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominii bonum, non esset ei ratio diligendi. (Cf. V, 268).

(278) 1. LX, 5, 2m Quand on dit que Dieu est aimé par l'ange en tant qu'il est le bien de l'ange, si l'or, entend signifier par là qu'il y a, de Dieu à l'ange, une relation de finalité, la locution est fautive. Car selon l'amour naturel, l'ange n'aime pas Dieu pour son propre bien mais pour Dieu lui-même. Si on veut désigner la raison qui, dans celui qui aime, inspire l'amour, on s'exprime bien. Le fait d'aimer Dieu n'est en effet inscrit dans une nature que parce que chacun des êtres [qui possède cette nature] est lui-même inclus dans le bien qui est Dieu.

Autrement dit. .Won bien ne serait rien pour moi si je ne l'aimais pas. Or le principe de tout amour c'est Dieu. .Won bien n'est donc mon bien que par Dieu. Par suite : 1) il n'est pas vrai que j'aime Dieu parce qu'il est *mon* bien (mais parce qu'il est le Bien) ; 2) mais il est vrai que j'aime Dieu parce qu'il me donne ce bien qui est d'aimer, et qui est participation à lui qui est Amour. Le don que Dieu me fait d moi est cause de mon amour pour Dieu : non en entendant « don » dans l'ordre de la finalité, car l'amour serait alors intéressé et impur ; mais en entendant « don » dans l'ordre de l'efficience : mon amour ne peut subsister que dans la communication actuelle du don de l'Amour. L'amour n'est dans l'homme, lorsqu'il y est vrai, que la participation de l'Amour qui est Dieu.

(279) 2-2. XXVI, 3, 2®. La partie aime le bien du tout en tant qu'il lui convient à elle ; non pas cependant en telle manière qu'elle rapporte à elle-même le bien du tout ; mais bien plutôt parce qu'elle se réfère elle-même au bien du tout. (Cf. 2-2. XXVI, 4,

(280) 3 S, D 29. Q i, A 3, 2m. Ce qui est aimable pour chacun c'est cela même qui lui est bon, mais il n'en résulte pas que cette raison de l'amour, à savoir que cela est bon pour soi. en soit la fin. Nous voyons, en effet, en amitié, qu'on ne retient pas pour soi le bien que l'on désire pour l'ami : car nous aimons nos amis même s'il ne doit rien nous en revenir.

Le motif qui fait aimer est toujours intime tandis que l'objet aimé peut demeurer et demeure en général extérieur.

(281) 2-2. XXV, 4 f. Et ainsi l'homme, entre autres choses aimées de charité comme concernant Dieu, peut également s'aimer lui-même de charité.

(282) N 46, P 4, pp. 462-465.

(283) N 49, P 5, p. 497.

(284) N 44, Pt, p. 428.

(285) 2-2. XXVI, 3, 3“. Vouloir jouir de Dieu relève de cet amour selon lequel Dieu est aimé par concupiscence. Mais nous aimons mieux Dieu par l'amour de bienveillance que par l'amour de concupiscence, car le bien de Dieu lui-même l'emporte sur celui que nous pouvons participer en jouissant de lui. En sorte qu'absolument parlant la charité incline l'homme à aimer Dieu plus que soi-même.

(286) II, 106, 127, 175, 345, 354 ; V, 454 ; Cf. Ch. VI.

(287) CG. III. 24, P 3. En tant qu'un être tend À être bon. il tend vers la similitude divine ; tout être est en effet assimilé à Dieu dans la mesure où il est bon ; et [comme] tel ou tel bien particulier n'est doué d'appétibilité que dans la mesure où il est une similitude de la bonté première, tout être tend vers son propre bien parce qu'il tend vers la similitude divine et non pas l'inverse. Tous les êtres désirent donc la similitude divine comme leur fin ultime.

(288) Il sera bon de synthétiser les résultats de ce paragraphe en rapprochant, des deux acceptions de la finalité, les deux types de motions volontaires ; et en marquant les principales étapes de celles-ci, suivant les niveaux de notre analyse : assentiment-adhésion. (Les numéros renvoient aux notes précédentes).

Finalité externe.	Finalité immanente.
Premier type de motion volontaire	Deuxième type de motion volontaire
(Par la médiation de l'objet).	(Par concentration affective du sujet).
Le bien de Dieu est le bien de l'homme.	L'amour est, en l'homme, participation à l'Amour de Dieu, 278.

Avant l'intention *de la foi*. — Le bien de l'homme est aimé disjonctivement, sans référence à Dieu : il n'y a ni finalité ni foi, 266.

Finalité externe.

Intention de la foi. — Même selon la teule lumière naturelle, l’amour de l’homme pour Dieu est un amour de bienveillance, 270.

.Vi.-Yrtu de l’assentiment. - Fin inspiratrice : la foi est un bien pour Dieu, par exemple par sa valeur d’hommage.

Ij foi est voulue pour Dieu. 276.

— Fin réceptrice : l’homme ne peut pas ne pas se vouloir la foi à lui-même comme un bien, 277, 268.

— La foi comporte nécessairement ces deux modalités de la finalité, 275 ; mais celles-ci demeurent distinctes, 278.

Finalité immanente.

La réflexion d’une créature sur elle-même atteint par priorité Dieu qui est présent en elle, 271.

L’amour que le fidèle nourrit pour lui-même (fin réceptrice) dans le moment même où il est en acte de croire, est légitime à la condition de demeurer suspendu à l’amour de Dieu, fin inspiratrice du « croire », 285.

Niveau de l’adhésion. — Finalité inspiratrice ; communion avec le vouloir divin dans l’amour.

Finalité réceptrice : aimer le croire comme inclus dans le vouloir divin et dans le bien de Dieu, 281.

Finalité inspiratrice : assimilation à Dieu, 287.

Finalité réceptrice : achèvement surnaturel par la grâce ; justification IV, 448. Exc. VI ; vie éternelle IV, 38, 54.

(280) 3 S. D 23, Q 3, A i, Sol 2. Croire étant un acte de l’intelligence en tant que celle-ci est mue par la volonté, cet acte ne peut être parfait que si l’intelligence est perfectionnée par la lumière de foi et la volonté par l’habitus de charité. L’acte de foi informe n’est donc pas parfait, la foi informe n’est donc pas une vertu.

(290) Voir, notamment, p. 474. Cf. V, 388.

(291) de V. XIV, 5, P 4. La foi se trouvant dans l’intelligence en tant qu’elle est mue et commandée (imperatus) par la volonté, ce qui relève de la connaissance joue dans la foi un rôle en quelque sorte matériel ; c’est donc du côté de la volonté que peut venir l’information. La charité étant la perfection [la plus haute] de la volonté, la foi est informée par la charité.

2-2. II, 9, im. Natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam.

La nature est comparée à la charité, principe de mérite comme la matière à la forme. Tandis que la foi est comparée à la charité comme la disposition qui précède (immédiatement) l’infusion de la forme.

Le second de ces textes fait davantage état de l’ordre des causes finales, le premier de l’ordre des causes formelles. Cette flexion est bien connue dans l’œuvre de S. Thomas, et on la trouverait également accusée dans les textes du de Veritate, par exemple. Nous avons suffisamment analysé les rapports de la forme et de la fin (Exc. III ; pp. 484 sv.) pour que l’on comprenne l’unité profonde de la doctrine de S. Thomas.

(292) Le neo vitalisme de Driesch a remis, comme on sait, cette doctrine en honneur.

(293) tén *pros ti. hê hulê* (194 b 9. Phy. II, 2). « La matière est parmi les relatifs », c’est-à-dire toute relative à la forme. Telle est du moins la conception aristotélicienne à laquelle se réfère S. Thomas. Avicenne devait au contraire opposer la matière à la forme et faire de la première non seulement une limitation mais un obstacle.

(294) C’est-à-dire que la relation ou ordination de la matière à la forme concerne non seulement l’existence mais la nature ; la matière c’est, en effet, concrètement, la matière-sujet, à tel point qu’Aristote emploie l’un pour l’autre les deux mots *hulé* et *hupokeimenon* : et c’est l’alternance de l’un à l’autre qui livre le mieux le jeu subtil de la pensée du Stagyrte au premier livre des Physiques. *L’hulé* (terme abstrait) est, dans l’ordre matériel, à *rhupokeimenon* (terme concret) ce que, dans l’ordre formel, *Veidos* (forme spécifique, abstraite) est à la *tnorphâ* (forme individuelle concrète) ; en d’autres termes le couple *hulê-eidos* est le corrélât abstrait du couple

concret *hupokeitnenon-morphê*. Et de même que le sujet est déterminé par la forme concrète en laquelle il existe, la forme spécifique commande une matière appropriée : « si cette forme est autre, autre aussi est la matière » « *allô gar cidei allé huli*, 194 b 9» et Phys. II. 2, est tout entier consacré à montrer que la Physique, bien qu'elle envisage la matière et la forme, constitue une science unique et correspond par conséquent à un seul point de vue formel : parce que la *phusis hulâ* et la *phusis eidos* ne font qu'un, la première étant ordonnée à la seconde considérée comme fin. Que si d'ailleurs la matière est considérée dans son état « ultime », c'est-à-dire dans sa concrétude maximum, alors elle est le sujet en acte et par conséquent la forme (*hé eskhatê hulê kai hê tnorphê tauto kai lien*, 1045 b 18), Tels sont, en quelques mots, les éléments qui constituent le fondement analogique de l'information de la foi par la charité. (Cf. Exc. III, P 2).

(95) 3. LXVIII, 4, 3“ Le baptême est le sacrement de la foi. Or la foi informe ne suffit pas au salut et n'en est pas le fondement ; cela revient seulement à la foi formée qui opère par la charité, ainsi que le dit S. Augustin. En sorte que le sacrement de baptême lui-même ne peut conférer le salut, tant que persiste la volonté de pécher qui exclut la forme de la foi. Et il ne convient pas de disposer quelqu'un à la grâce par l'impression du caractère baptismal tant que demeure en lui la volonté de pécher, parce que « Dieu ne contraint personne à la vertu » ainsi que le dit Damascène.

S. Thomas ne dit pas, dans ce texte, que celui qui recevrait le baptême en conservant la volonté de pécher recevrait en même temps la foi morte. Cela nous paraît plus probable (V, 326-328), en vertu du lien organique qui existe entre la foi et le baptême. Le baptême n'est-il pas en effet, même liturgiquement, une « protestation de foi ». L'impétrant doit croire, au moins « per modum actus », aux articles nécessaires au salut. Il peut très bien se faire qu'une personne disposée à croire aux articles essentiels et percevant la nécessité de la foi comme condition du salut ne soit cependant pas résolue à quitter, avec la grâce de Dieu, les conditions du péché. S. Thomas exprime une réaction du bon sens chrétien en disant que, dans ce cas, il vaut mieux ne pas conférer le baptême. Mais si le baptême était donné dans ces conditions, il semble normal que les actes de foi posés avant le baptême et absolument requis à sa collation reçoivent leur couronnement dans le don de la foi. La motion volontaire de la foi est, nous l'avons vu, formellement distincte de celle qu'inspire l'amour de charité ; elle trouverait alors un fondement suffisant dans l'amour du sujet pour son propre bien.

(296) II, 180-185 ; IV, 749, 774 ; V, 69, 295, 297-305, 307.

(297) de V. XIV, 5, 12“ La vie spirituelle se manifeste premièrement avec l'acte de foi, aussi est-elle attribuée à la foi ; cependant l'achèvement de la vie spirituelle procède de la charité, c'est pourquoi celle-ci est dite la forme des vertus. (Id. de V. XXVIII, i, 5«).

1-2. no, 3, im. L'acte de foi opérant par la charité est le premier acte dans lequel se manifeste la grâce qui rend agréable à Dieu.

(298) Gal. III 4, P 7 m. La vie de la justice c'est l'habitation de Dieu en nous par la foi. Aussi est-ce par la foi que Dieu est premièrement dans l'âme de l'homme. *Celui qui approche de Dieu doit croire* (Heb. XI, 6). *Le Christ habite par la foi* (Eph. III, 12). Ainsi disons-nous que les premiers indices de la vie de l'âme apparaissent avec les opérations de l'âme végétative, parce que l'âme végétative est la première à advenir à l'animal dans le processus de génération. [De même], parce que la foi est le premier principe selon lequel Dieu est en nous, la foi est dite le principe du vivre.

(299) 2-2. LXXXIII, 15, 3m. La prière s'enracine (innititur) principalement dans la foi, non quant à l'efficacité méritoire, car à ce point de vue elle s'enracine principalement dans la charité, mais quant à l'efficacité impétratoire : par la foi en effet l'homme connaît la toute puissance et la miséricorde divines qui sont le fondement de la prière de demande.

(300) 2-2. II, 9. Nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent d'un libre arbitre que Dieu meut par sa grâce. Dès lors tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut être méritoire. Or le fait même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la Vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu meut par sa grâce : il s'agit bien d'un acte soumis au libre arbitre et ordonné à Dieu. Dès lors l'acte de foi peut être méritoire.

3. VII, 3, 2“. Le mérite de la foi consiste en ce que l'homme donne son assentiment, par obéissance à Dieu, à des choses qu'il ne voit pas (Cf. IV, 755 f ; V, 166).

de V. XIV, 3, La prophétie ne dépend pas de la volonté du prophète tandis

que la foi vient en un sens de [l'initiative] de la volonté du croyant. En sorte que la prophétie ne peut être appelée vertu au même titre que la foi.

(-01) de V. XIV, 3 f. Croire ne comporte l'assentiment que sous l'empire de la volonté; le croire dépend donc, en tout ce qu'il est, de la volonté. Ainsi peut-il être méritoire, et la foi qui en est le principe au titre d'habitus est, au regard du théologien, une vertu.

3 S, D 24, A 3, Sol 3. Les raisons qui vont dans le sens de la foi ne font pas voir ce qui est crû ; elles ne diminuent donc pas, de soi, la difficulté de l'œuvre (de la foi); mais, toujours de soi, elles rendent la volonté plus prompte à croire et de cette manière elles peuvent accroître le mérite de la foi, de la même manière que l'habitus d'une vertu rend aisé à celui qui le possède, un acte qui est de soi difficile. (Même doctrine 2-2. II, 10. Cf. IV, 104, 755).

(302) 4 S, I) 39, A 6, 2m. La première rencontre et la première union (conjunctio ad Deum) de l'âme avec Dieu [s'effectue] par la foi ; en sorte que par la foi l'âme est en quelque sorte fiancée à Dieu, ainsi que le dit Osée « Je te fiancerai à moi dans la fidélité » (II, 22). Aussi dans la sainte Ecriture l'idolâtrie et l'infidélité sont-elles spécialement représentées par la fornication.

(303) 2-2. IV, 3. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum est proprium objectum caritatis.

Ce bien qui est le but de la foi, c'est un bien divin : à ce titre il est l'objet propre de la charité.

(304) 2-2. II, 2 f. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

Si dans la foi la Vérité première concerne la volonté c'est en tant qu'elle a raison de fin.

3 S, D 23, Q 2, A 5, 6m. La foi ne concerne pas seulement la vie contemplative ; elle est bien plus que cela, à savoir le fondement et de la vie active et de la vie contemplative, en tant qu'elle montre la fin de l'une et de l'autre.

(305) de V. XIV, 5, im. Quand on dit que la charité est forme de la foi, on n'entend pas par le mot « forme », une partie de l'essence ; dans ce sens en effet la foi ne pourrait [jamais] être séparée de la charité ; on veut simplement signifier que la foi reçoit de la charité une certaine perfection. D'une manière analogue, dans l'univers [matériel], les éléments supérieurs sont dits être forme des éléments inférieurs.

de V. XIV, 5, 4m. L'habitus de charité n'étant pas intrinsèque à la foi ne peut être appelé ni sa forme substantielle ni sa forme accidentelle ; mais on peut dire qu'il en est la forme exemplaire. Il n'en résulte d'ailleurs pas que la charité puisse exister sans la foi car ce n'est pas selon son essence que la foi a pour exemplaire la charité.

(306) de V. XIV, 5, 3m. La manière dont la charité est forme est comparable à celle dont l'exemplaire (le prototype) est forme : ce que la foi a de perfection lui vient de la charité, en sorte que la charité le possède par essence, la foi et les autres vertu » par participation.

(307) I Cor. III, 2, P 9m. La foi ne peut être dite fondement que parce que le Christ, par elle, habite en nous, puisqu'il a été dit plus haut que le fondement c'est le Christ Jésus lui-même. Or le Christ n'habite pas en nous par la foi informe, autrement il habiterait aussi dans les démons (Cf. V, 348-351).

Heb. III, 3, P 2 f. La formation du Christ en nous sera achevée dans la patrie ; elle est seulement amorcée sur terre, et cela par la foi formée, car la foi informe est morte. *La foi sans les œuvres est morte* (Jac. II, 17). Aussi n'est-ce pas celle-là qui peut être en nous le commencement de la participation au Christ mais la foi formée. *La foi est la substance des choses espérées*, c'est-à-dire le fondement et comme le commencement [de ces choses]. Aussi l'auteur (de Heb.) dit-il que nous sommes participants du Christ, à la condition cependant de tenir jusqu'à la fin le commencement ferme de sa substance (firmum initium substantiae ejus) c'est-à-dire la foi formée.

1-2. CX, III, ira. L'acte de la foi qui opère par la charité est le premier acte dans lequel (in quo) se manifeste la grâce qui rend agréable à Dieu.

(308) de V. XIV, 7, 7m. Croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu ne désignent pas des actes divers mais les circonstances différentes du même acte vertueux. Il y a en effet, dans la foi, des éléments qui concernent la connaissance, puisque la foi est un « argument » ; cette « argumentation » comporte un principe : et à cause de cela l'acte de foi consiste à *croire à Dieu*, puisque la raison qui incline le croyant à donner son assentiment c'est que l'article révélé est révélé par Dieu. Cette « argumentation » comporte également une conclusion, à laquelle l'assentiment est accordé :

en vertu de quoi l'acte de foi consiste à *croire Dieu* parce que la Vérité première est l'objet propre de la foi. Mais, par référence à ce qui ressortit à la volonté, l'acte de foi consiste à *croire en Dieu*. L'acte de foi n'est parfaitement un acte vertueux que s'il comporte toutes ces circonstances. (Cf. IV, 653, 657).

(309) Cela vient de ce que forme désigne ici plutôt « information » de la foi par la charité, cette information correspondant à un dynamisme, à un mouvement. Or, la forme, non possédée, est extrinsèque à l'essence du sujet en devenir (Cf. V, 305).

(310) Cf. Camelot, déjà cité IV, 653.

(311) Nous donnons à ce mot son sens fort. Ainsi les deux relations double et moitié sont corrélatives l'une de l'autre, réciproques l'une de l'autre, inclusives l'une de l'autre quant à leur signification. Semblablement l'amour du bien qui soutient la foi ne subsiste que par l'amour de charité, et celui-ci à son tour requiert la foi.

(312) II, 396.

(313) Les diverses nuances examinées dans ce paragraphe pouvant paraître un peu subtiles, il sera bon de les condenser dans le tableau suivant. Nous nous excusons de pareil schématisme.

	Motion volontaire dans la foi	Information de la foi par la charité
	Croire parce que l'on aime	Aimer parce que l'on croit
	Le croire est logiquement postérieur à un amour	Le croire est logiquement antérieur à l'amour <i>de charité</i>
Assentiment	Aimer pour croire	Croire pour aimer
Adhésion	Amour du croire	Croire à l'Amour

Au niveau de l'assentiment, il y a distinction entre la motion et l'information qui relèvent l'une et l'autre du schéma de la finalité. Au niveau de l'adhésion il y a unité entre la motion et l'information qui relèvent l'une et l'autre du schéma de l'efficience : mais d'une efficience par immanence ; l'Amour inclut le croire, et l'objet du croire inclut l'Amour. Aussi est-il plus juste de dire qu'à ce niveau la finalité et l'efficience ne sont plus qu'une seule chose ; conformément d'ailleurs à leur essence (Exc. III, P 2).

(314) Redisons, pour éviter toute équivoque, que du point de vue de l'analyse abstraite (ou théologie des essences), ces deux choses demeurent distinctes, la première seule appartenant en droit à l'essence de la foi.

(315) N 48, P 3, pp. 479-486.

(316) La foi, pourvoyeuse de lumière, serait, laissée à elle-même, plus discrète à cause de la transcendance du mystère (Ch. VI, N 62).

(317) II, 26 ; 2-2. X. 3.

(318) La volonté intervient bien pour déclencher l'exercice de l'intelligence, mais elle ne compénètre pas cet exercice intrinsèquement : l'intelligence demeure autonome. Cf. V, 354.

(319) Jac. 11 17. De même la foi. si e'ie n'a pas les œuvres, est morte en elle-même.

C'est parce que la foi est morte qu'elle n'a pas les œuvres. Si le fait même de croire est la première œuvre de la foi (II. 248), la foi appelle d'autres œuvres qui l'expriment au dehors. Foi morte parce que ce n'est pas celle-là qui produit la vie ; elle est vide, vaine :

I Cor. XV, 14. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication n'a plus d'objet. Votre foi de même devient sans objet (fcené).

1 Cor. XV, 17. Et si le Christ n'est pas ressuscité votre foi est vaine (*mataia*).

(320) Gal. V, 6. Car, dans le Christ Jésus, ni circoncision ni incirconcision n'ont de valeur, mais la foi seule qui agit par la charité

(321) N 12. Nous avons vu que la foi est intrinsèquement liée au témoignage. Or celui-ci, actif ou passif, est normalement lié à un amour. D'autre part, le monstre est une réalité de nature produite en dehors de la finalité (Cf. Exc. III, V). Dans l'ordre surnaturel, la foi morte est bien une réalité de nature étrangère à la fin de l'ordre qui est l'Amour.

(322) IV, 759.

(323) Nous avons connu un homme qui, asant vécu dans le désordre toute sa vie.

n'avait jamais cessé de croire. Bien plus, une crainte sans cesse croissante des châtements de Dieu, une désapprobation de soi-même toujours plus vive le contraignent au repentir et au ferme propos : il avait alors soixante-dix ans, et avait positivement lutté contre Dieu pendant des année-s avant de se rendre La foi n’opérait pas en lui par l’amour, mais de toute évidence elle opérait par la crainte.

(324) L 58-60. (Cf. I Cor. XII, 3. Cf. G. de Broglie. Rech. Sc. Rei. 1951, pp. 253-266.

(325) L 171-174.

(326) 2-2. VI, 2, 3“. Celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité n'est pas radicalement guéri de l'infidélité : la culpabilité de son infidélité précédente n’est pas effacée. Il est guéri jusqu’à un certain point, c’est-à-dire qu’il ne fait plus le péché d'infidélité... Dieu donne quelquefois à un homme de croire sans lui accorder cependant le don de la charité, comme il accorde aussi à quelques-uns, en dehors même de la charité, le don de prophétie ou quelque chose de semblable (Cf. IV. 779).

1 Cor. III, L 3, P 3 f. Sur I Cor. III, 16. Ne savez-vous pas quevous êtes le temple de Dieu et que l’Esprit de Dieu fait en vous sa demeure ?

S. Thomas explique que la connaissance, sans l’amour, ne suffit pas à assurer l'habitation de Dieu. Puis il conclut : « De là vient que beaucoup connaissent Dieu, soit par la connaissance naturelle, soit par la foi informe, sans que pour autant l’Esprit de Dieu les habite. »

(327) Ou bien l’apostat revenant à la foi.

(328) Cajetan, sur 2-2. VI, 3m. On voit par cette réponse comment il faut entendre l’infusion simultanée des vertus : elle n’est nécessairement simultanée que pour les vertus en leur état parfait. La foi informe, par exemple, peut être donnée par Dieu sans la charité : cet habitus de foi qui est sans la charité est la véritable foi infuse, mais n’est pas une vertu parfaite. L’infusion d’une vertu à l’état parfait entraîne l’infusion simultanée de tous les habitus vertueux envisagés dans le même état. [La distinction entre vertu à l’état parfait et vertu non achevée ne vaut évidemment que pour les vertus qui peuvent être informes]. Cette remarque -prend ici sa portée en raison de ceux qui sont baptisés en état de péché mortel ou à cause des hérétiques qui se convertissent à la foi dans l’état de péché mortel. Ils sont alors disposés à la réception de la foi, non à celle de la charité ; la première, et elle seule, leur est infusée par la libéralité divine. Ainsi arrive-t-il que la matière peut être disposée à recevoir la substance de l’âme, non ses opérations : c’est ce que montre le cas des enfants privés de raison dès le sein de leur mère (Cf. IV, 779).

(329) Tel peut se rendre parfaitement compte du grand bien que constitue la foi et le convoiter ardemment, tout en demeurant attaché à d’autres biens incompatibles avec elle. Le manque de sincérité qu’on a toujours vis-à-vis de soi-même, venant renforcer un manque de clairvoyance objective, un pareil sujet peut se laisser aller à demander et à recevoir le baptême en demeurant dans le péché.

(330) Nous avons expliqué V, 295, pourquoi la chose nous paraît plus probable. Ajoutons que le cas n’est pas chimérique. Il se réalise par exemple lorsqu’une contrainte morale indiscrete tend à accélérer la réception du baptême pour une personne qui en est désireuse, mais qui n’est pas encore déterminée à la conversion.

(331) Amendements 40-44 concernant L 58-60. (M 51, 303, B 3-C το).

Schéma C. Quare fides ipsa in se (conservé dans les cinq amendements) :

etiamsi nondum per caritatem operetur, donum Dei, et actus ejus opus est

40 — — — — — vere ut donum Dei habenda est, et actus...

41 etiamsi a caritate distincta et ab eo separabilis, donum Dei, et actus...

42 etiamsi nondum per caritatem operetur, donum Dei est, et actus...

43 — — — — — ; quando autem operatur actus ejus...

44— — — — — ; et actus fidei opus est salutare, conducibile ad salutem.

(332) La Commission estime que l’amendement 42 doit être accepté, en sorte que le texte devient : *quare fides ipsa in se, etiamsi non* (je note en effet, mes très révérends pères que la Commission a préféré le mot *non* au mot *nondum* du texte C, en sorte qu’on ne puisse pas nous attribuer cette opinion que l’habitus de foi se trouve dans l’âme avant la justification [ut scilicet nobis non possit attribui opinio, ac si habitus fidei possit esse in anima ante justificationem]) *per caritatem, operetur donum Dei est...* (M 51, 321 A 3-*θ).

Ü33) Mgr Gandolfi, auteur de l’amendement 41 (V, 331)» en donnait le considérant

suivant : « Les mots *etiamsi nondum per caritatem operetur* semblent insinuer que Dieu infuse à tel ou tel une certaine foi sans la charité, ce qui est faux ou tout au moins discutable. Il est certain en effet que les aspirants au baptême ou à la confirmation reçoivent, en même temps que la foi, la charité, l'espérance et les autres vertus (M Ji, 237 C19-D6).

Cela est certain dans le cas normal; mais il est non moins certain que, dans les cas que nous avons cités, la foi est reçue sans la charité. L'argument veut trop prouver.

(334) 2-2. IV, 4 ; 3 S, D 23, Q 3, A 4, Sol. 1-2.

(335) de λ". XIV, 7. La différenciation des puissances et des habitus ressortit soit aux objets soit aux modes de l'agir. Dans le premier cas elle s'applique à l'essence elle-même : ainsi la vue diffère de l'ouïe et la chasteté de la force. Dans le second cas elle n'atteint pas l'essence mais seulement le degré : ainsi voir avec plus ou moins de clarté, se conduire conformément à la chasteté avec plus ou moins de promptitude, ne diversifie pas la puissance visuelle ou l'habitus de chasteté ; cela montre simplement que la puissance et l'habitus sont plus ou moins parfaits.

La foi formée et la foi informe ne diffèrent point par l'objet mais seulement par le mode de l'agir. La foi formée assentit à la Vérité première avec un vouloir parfait, la foi informe avec un vouloir imparfait. En sorte que foi formée et foi informe ne se distinguent pas comme deux habitus mais comme l'habitus parfait et l'habitus imparfait. Et comme le même habitus peut passer de l'état imparfait à l'état parfait, ainsi l'habitus de foi informe devient-il habitus de foi formé.

S. Thomas résoud par cette distinction une question fort débattue de son temps. (336) L 58.

(337) Quod. VI, 6. La certitude de l'adhésion (inhaesio) n'appartient pas seulement à la foi formée qui est une vertu, mais à la foi informe qui n'en est pas une. Cette certitude est. chez l'hérétique, l'acte d'une foi fausse, chez le mauvais chrétien l'acte de la foi informe ; mais elle n'est ni chez l'un ni chez l'autre l'acte de la vertu de foi.

(338) 2-2. V, 2, 2ra. La foi qui est un don de la grâce incline l'homme à croire par un réel attachement à ce qui est bien, même quand cette foi demeure informe.

(339) La luxure et l'orgueil ont toujours dominé sur l'humanité, même aux époques dites « chrétiennes ». Mais tandis que la crainte de Dieu entretenait la foi de nos pères, une présentation affective et facile de la religion n'engendre que la caricature de l'amour : religion efféminée qu'emporte le moindre souffle. « Si le sel [que l'on peut considérer comme symbolisant la foi : rite baptismal] s'affadit, avec quoi sera-t-il salé ? » (Matt. V, 13).

(340) La foi morte repose sur une motion volontaire qui ne s'achève pas en information N 51, P 3. Nous retrouverons cette même contradiction du point de vue de la cause transcendante et exemplaire V, 430.

(341) L 60 ; 173-174.

(342) 2-2. VI, 2.

(343) 2-2. IV, 5 ; 5, 3^{re}.

(344) On sait que, toutes les vertus surnaturelles étant connexes dans la charité, l'accroissement de l'une d'entre elles est normalement concomitant à l'accroissement de toutes les autres, et en particulier à celui de la charité (V, 328). L'hypothèse d'un progrès de la foi morte semble donc contradictoire. Cependant, la foi est un habitus bon ; elle n'est point « parfaitement une vertu », mais on notera la discrétion de 1^{re} formule de S. Thomas « non pertingit ad perfectam rationem virtutis » (2-2. V, 4, 3m) : la foi morte n'atteint pas ce degré de perfection qui est constitutif de la vertu, mais elle retient cependant quelque chose de l'excellence de la vertu. Elle repose sur un amour qui est surnaturel dans son inspiration encore qu'il n'atteigne pas son objet. Or cet amour peut très bien progresser : soit que la crainte en laquelle il consiste habituellement s'accroisse elle-même, soit que cette crainte se mue en un certain acquiescement positif à la justice de Dieu considérée en elle-même. L'assentiment de foi, qui est « dans la volonté comme dans sa cause » (V, 144), et dont le degré est mesuré par celui de l'amour, peut donc lui aussi s'accroître, même pour la foi morte. Il va sans dire que de telles circonstances sont exceptionnelles. Nous croyons les avoir observées dans le cas que nous citons un peu plus haut V, 323.

(345) 2-2. II, 9. Nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent d'un libre arbitre que Dieu meut par sa grâce. Dès lors tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut être méritoire. Or le fait même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu

meut par sa grâce (Cf. V. 289, 291, 4»°) : ‘1 s'ag’1 bien d’an acté soumis au libre arbitre et ordonné à Dieu. Dès lors l’acte de foi peut être méritoire.

3. VII, 3, 2“. Le mérite de la foi consiste en ceci que, par obéissance à Dieu, l’homme donne son assentiment à des choses qu’il ne voit pas.[Le Christ ayant pleinement obéi à Dieu il possède ce mérite *éminemment*],

3 S, D 24, A 3, Sol 3 f. Les raisons qui confirment la foi ne font pas voir ce qui est cru : prises en elles-mêmes elles ne diminuent pas la difficulté, mais elles font que la volonté est plus prompte à croire ; en sorte qu’elles peuvent très bien accroître le mérite de la foi, à la manière dont l’habitus d’une vertu rend facile l’acte en soi difficile auquel il incline.

Ce dernier texte précise bien que le degré du mérite (tout comme d’ailleurs celui de la foi V, 150) est indépendant du degré de la crédibilité. Le mérite relève formellement de la souche volontaire : il ne dépend ni de l’intelligibilité ni de la rationalité de la foi.

(346) Exc. VI, P 9.

(347) Jac. II, 19. Toi, crois-tu que Dieu est unique ? Tu fais bien. Les démons croient aussi, et ils frémissent.

(348) Marc III, 11-12. Et les esprits impurs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et vociféraient, en disant : « Tu es le Fils de Dieu ! » Et il leur enjoignait de ne pas le faire connaître.

(349) Marc I, 23-25. Et aussitôt, il y avait dans leur synagogue un homme [possédé] d’un esprit impur. Et il vociféra, disant : Qu’y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ?... Tu es venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu ! Et Jésus lui enjoignit : « Tais-toi et sors de lui ! »

(350) Marc. V, 10-13. Et il (le démon « Légion », au nom de tous les autres) le suppliait instamment de ne pas les envoyer hors du pays. Or, il y avait là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs qui paissaient. Et ils (les démons) le supplièrent en disant : « Envoie-nous chez les porcs, pour que nous entrions en eux. » Et il [le] leur permit.

(351) Marc V, 7-8. Et vociférant d’une voix forte, il (un possédé) dit : « Qu’y a-t-il entre moi et toi, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? Je t’adjure par Dieu, ne me tourmente pas ! » Car il (Jésus) lui disait : « Sors, esprit impur, de cet homme ! »

(352) Act. XIX, 13-17. Quelques-uns des exorcistes juifs qui couraient le pays essayèrent aussi d’invoquer le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits malins, en disant : « Je vous adjure par Jésus que Paul prêche. » Or ils étaient sept fils de Scéva, grand-prêtre juif, qui se livraient à cette pratique. L’esprit malin leur répondit : « Je connais Jésus et je sais qui est Paul ; mais vous, qui êtes-vous ? » Et l’homme qui était possédé de l’esprit malin se jeta sur eux, s’en rendit maître et les maltraita si fort qu’ils s’enfuirent de cette maison nus et blessés. Ce fait étant venu à la connaissance de tous les Juifs et de tous les Grecs qui demeuraient à Ephèse, la crainte tomba sur eux tous, et le nom du Seigneur Jésus fut glorifié.

(353) IV, 519.

(354) Tout acte d’un être libre suppose évidemment une motion volontaire, mais il faut distinguer (comme nous l’avons déjà indiqué N 33, p. 293) : 1. volonté de nature, expression d’une inclination de nature ; 2. libre arbitre, volonté exprimant le choix personnel.

Le libre arbitre doit, normalement, suivre la volonté de nature ; il doit n’être que l’affleurement psychologique conscient de la volonté de nature qui n’est elle-même que l’attrait métaphysique de l’être pour son bien, ou ce qui revient au même pour sa fin.

Dans la foi théologale, le choix élicite (libre arbitre) de Dieu comme fin est bien l’expression de l’inclination de la nature créée et partant de la volonté de nature. Le libre arbitre peut alors, par la médiation de cette dernière, agir *intrinsèquement* sur l’activité de l’intelligence qui fait elle-même partie de la nature.

La « foi des démons » comporte, comme nous le verrons un peu plus loin, disjonction entre les deux fonctions de la volonté : le libre arbitre refuse Dieu vers lequel la volonté de nature ne peut pas ne pas tendre. Il en résulte que la motion du libre arbitre ne peut plus atteindre *intrinsèquement* (par la médiation du sujet) l’activité de l’intelligence. Celle-ci continue de montrer que c’est Dieu qui est la véritable fin, *contrairement* à ce que souhaite le libre arbitre : et donc, ainsi que nous le disons dans le texte, sans la motion *intrinsèque* de ce libre arbitre. Il reste que la nature

angélique ne peut pas choisir de ne pas penser : et en ce sens il y a bien une motion du libre arbitre dans la foi des démons.

(355) de *- XIV. 9, 4m. Ce n'est point en vertu d'un mouvement volontaire que les démons donnent leur assentiment à ce que, dit-on, ils croient ; mais c'est qu'ils sont contraints par l'évidence des signes à partir desquels on acquiert la conviction que ce que croient les fidèles est vrai ; cependant ces signes ne font pas apparaître ce qui est vu de telle manière qu'on puisse dire que les démons en aient la vision. Aussi le mot croire est-il employé d'une manière équivoque quand on l'applique aux hommes et aux démons ; ceux-ci n'ont pas la foi comme les fidèles, c'est-à-dire en vertu d'une certaine lumière infuse de la grâce.

2-2. V, 2, i°. 2°, y@. Cf. IV, roi.

D'ailleurs les faux signes, ou la carence apparente des signes d'ailleurs nécessaires viennent pour nous ; radicalement, de ce que nous ignorons les véritables limites de la contingence (Exc. II) ; formellement, de ce que nous nous trompons par excès ou par défaut dans son :: verprétation. Les démons favorisent cette erreur, et ainsi créent de faux signes. Mais il est clair qu'ils ne peuvent pas s'induire en erreur eux-mêmes : il n'y a pas pour eux de faux signes, ils ont l'évidence des signes.

(356) pp. 221, 259, 276.

(357) 2-2. V, .

(358) p. 178. La foi des démons constitue le cas parfait du jugement de crédibilité fermé sur lui-même, ou de la crédibilité cycle rationnel fermé (N 32, A 3, p. 268) : ne donnant absolument aucune affinité avec l'ordre surnaturel.

(359) Le péché de l'ange a consisté à ne pas *ordonner* à Dieu sa fin *propre* (C.G. III, 109) : la seule pour laquelle chaque être ait une inclination nécessitante. L'ange a prétendu atteindre par ses seules forces *naturelles* la fin qui lui était *gratuitement* proposée, (ordre de l'efficacité). Corrélativement, il s'est enfermé en lui-même et s'est pris lui-même pour fin, (ordre de la finalité, qui seul nous importe ici).

(360) C'est parce qu'ils sont conscients de cette opposition que les démons « frémissent » (V, 347). Dans la foi morte, l'amour s'invertit en la crainte de *perdre* un bien qui est connu avec *certitude* comme étant le seul vrai bien. Le choix de l'ange déchu inclut la haine d'un objet qui impère nécessairement damnation, tout comme le vouloir partagé du croyant qui n'aime pas inclut la crainte d'un objet qui exige une rectification douloureuse. Le climat affectif de la foi des démons est la haine, comme celui de la foi morte est la crainte ; mais haine et crainte ont des rôles bien différents. La foi informe subsiste positivement *par* et *dans* la crainte : parce que, si la crainte est ici un amour égoïste, c'est un amour véritable faisant face à un authentique objet, ayant consistance en lui-même. Tandis que la haine ne fait qu'enfermer dans son choix erroné et pervers un libre arbitre qui s'est détourné de son véritable objet ; la foi des démons n'a pas besoin de la haine pour subsister, encore qu'elle subsiste et se stabilise dans la haine.

Il est à peine besoin d'ajouter que la foi des démons n'est ni vertueuse ni méritoire.

(361) C'est, pour l'homme pareillement, un acte volontaire qui peut suspendre (ou promouvoir) l'efficacité de l'ultime inspiration du Saint Esprit (N 31 C 1, p. 238).

(362) N 44, Pi, p. 426.

(363) N 21, P 3, p. 118.

(364) La notion d'information s'est introduite dans la théologie de la foi pour expliquer comment la foi morte et la foi vive ne constituent pas deux habitus de foi distincts (N 52, p. 525). Les faire distincts c'était exiger que, du fait de l'infusion de la charité, on perdît un habitus bon : celui de la foi informe ; les réduire à un seul habitus semblait ne pas tenir assez compte d'une différence radicale du point de vue de la justification. La notion d'information, entendue au sens exemplaire, conserve l'espèce : d'où unicité de l'habitus ; tout en assurant à celui-ci une fonction nouvelle.

(365) N 44, Pi, pp. 430-431-

(366) La notion d'information qui nous a servi à situer la foi par rapport à la charité (N 51), p. 515) nous sera également utile pour caractériser les rapports des deux habitus intellectuel et volontaire qui interviennent dans la foi (V, 149).

(367) Claudel a bien exprimé cette idée dans une page que nous nous permettons de transcrire. {On n'accordera pas aux dernières lignes une signification trop précise ; l'auteur s'en défendrait lui-même) :

L'âme abreuvée de sang, unie à la cervelle et aux sens, connaît, discerne, assimile tout ce qui lui arrive du dehors, aussi bien, dans le domaine physique que dans celui

<ks réalités spirituelles. Tout cela, elle le livre à cet organe au milieu de nous qui est chargé de continuer et de relancer en nous notre être par une propulsion sans cesse renouvelée. De tout ce que l'esprit par le moyen des sens apprend, le cœur *prend compte*. Il répond à chaque modification de notre forme extérieure qui est la connaissance par une variation de la balance et de l'équilibre intérieurs et de cet acte en nous circulaire qui est de naître. De cet acte l'esprit à son tour prend épreuve* et de ce dessin particulier de la conscience qui répond à un moment particulier de la connaissance. La connaissance se transforme en conscience, l'impression en expression, le motif en émotion, la sensation intelligente en un rythme. La pensée prête à bondir sent frémir et palpiter en elle ce tremplin. Elle écoute le contre-coup. Et parfois la passion entre en jeu et c'est le cœur alors qui prend l'initiative. Il demande à l'esprit de quoi alimenter ce branle, cette phrase de désir, de douleur et de contemplation qu'il a entreprise et à qui en un mètre accéléré ou ralenti, il fournit impulsion, résilience, *ictus*. C'est ainsi que dans la voix des grands orateurs et des vrais poètes on sent battre un cœur dont le *temps* se communique au nôtre. Il y a mille hommes à la fois qui boivent à la même parole et qui s'arrangent intérieurement pour la produire en même temps qu'ils l'entendent.

Quand donc le Maître nous dit : *Donne-Moi ton cœur !* cela veut dire : Mon fils, donne-Moi ce qui au centre de toi-même est ta cause, le principe régulateur de ta vie, de ton rythme sensible, affectif et intelligible. Rejoins la source ! Bats avec Moi ' C'est beau, l'homme en plein courant de la durée usant pour vivre de ce triple rythme entrecroisé [Vox Domini intercidentis flammam ignis (Ps. XVIII, 7), le cœur qui bat, la cervelle qui se contracte, pour se la rendre consciente, sur un sentiment ou sur une idée, et les poumons à larges coupées de soufflet qui échauffent, ventilent et animent tout cela ! Unis à cette prosodie, la parole, le chant et la danse élèvent l'édifice de l'action de grâces. On est en acte comme Dieu, comme la Trinité ! (l'Épée et le Miroir, pp. 234-235 ; Paris Gallimard 1939).

(36S) N 43, **Pi**, p. 414.

(369) IV, 449.

(370) La remarque ne vaut pas seulement pour la psychologie concrète individuelle. La théologie de la foi qui réduit cette vertu à une sujétion de l'intelligence aux énoncés révélés est fille d'une spiritualité qui met au premier plan l'effort humain volontaire.

La psychologie de l'assentiment consiste à stimuler, en vue de la production de l'acte, les puissances capables de le produire ; elle a pour domaine le segment qui va de la puissance vers son acte. La psychologie de l'adhésion fait refluer les habitus (surnaturels) vers leur source divine ; elle a pour domaine (naturel) le segment qui va de la puissance vers le sujet. Redisons qu'adhésion et assentiment sont toujours inséparables, mais l'accent peut être mis sur l'un ou sur l'autre.

(371) Un souci de cohérence nous a conduits à rattacher cette nouvelle division à celle que nous avons employée jusqu'à présent. Elle est justifiée en elle-même par la nature de la « procession à partir de », ici production de l'acte de foi. Il y a toujours en pareil cas : terme, processus, principe.

(372) N 48, P 2, p. 476.

(373) N 21, P 2, p. 116.

(374) La foi s'adresse à la réalité, mais pour ainsi dire nue et dépouillée, sans attribut. La Vérité révélatrice est plus encore la vérité transcendantale que la vérité formelle.

(375) Nouvelle inférence en faveur d'une conclusion déjà établie N 47, p. 450 ; V, 149.

(376) 2-2. IV, 7, sm.

(377) La comparaison que nous signalons aurait bien l'avantage de faire correspondre un principe « un » à un acte également « un » ; mais l'unité du complexe formé par deux habitus est une unité d'ordre qui ne peut être assimilée à celle d'un habitus unique .

2-2. IV, 3, im. On dit que la charité est forme de la foi en tant qu'elle donne forme à l'acte de la vertu même de foi. Rien n'empêche qu'un même acte ne soit informé par des habitus différents et ne se ramène d'après cela à des espèces différentes, mais dans un certain ordre (unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam).

(378) 2-2. IV, 7. La fin ultime doit être dans l'intelligence avant d'être dans la volonté, puisque c'est seulement dans la mesure où un objet est saisi par l'intelli-

gence que la volonté se porte vers lut. Dès lors la fin ultime étant dans la volonté par l'espérance et la charité, dans l'intelligence par la foi, la foi est la première des vertus : le fait est que la connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu en tant qu'il est objet de béatitude et que tendent vers lui l'espérance et la charité.

(379) de V. XIV, 2, 3⁶⁶. La foi précède les autres vertus du point de vue de l'objet, du point de vue de la puissance et du point de vue de l'habitus. En ce qui concerne l'objet, ce n'est pas que la foi tende davantage vers son objet que les autres vertus vers le leur ; mais parce que selon l'ordre de nature l'objet de la foi est antérieur à celui de la charité et des autres vertus quant à la motion exercée : le bien ne meut jamais l'appétit sans que rintelligence ne soit intermédiaire en quelque façon, tandi» que le vrai peut mouvoir l'intelligence sans le concours d'une motion de l'appétit; de là résulte que l'acte de foi est, selon l'ordre de nature, antérieur à l'acte de charité. 11 en va de même en ce qui concerne les habitifs, bien qu'ils soient simultanés lorsque la foi est formée. Enfin, la même raison montre la priorité de la puissance cognitive sur la puissance affective : or la foi est dans la puissance cognitive puisqu'elle a pour objet propre le vrai et non pas le bien, elle a cependant dans la volonté un [principe] complémentaire (Cf. de V. XIV, 5, 5⁶⁶).

(380) i. LXII, 4. Quant à l'ordre génétique selon lequel la matière précède la forme, et l'imparfait le parfait, la foi précède, dans un même sujet, l'espérance et l'espérance la charité : au moins quant aux actes, car les habitus sont infusés simultanément.

(381) Par exemple dans l'intention de la foi. (3. LXXXV, 5, repris par le Concile de Trente. Cf. IV, 76). De tous les mouvements qui précèdent la justification c'est le mouvement de la foi qui est le premier. La raison en est la même que pour l'après de la justification : structure de l'entendement humain.

(382) Il est bien entendu que nous considérons ici l'acte *actué*, l'acte dans son être d'acte, et dans sa relation à son complexe causal adéquat, à son complexe causant, non dans sa spécification.

(383) Norme et type (III, 75). La *loi* d'interférence concerne un «milieu», une *réalité* qui *s'actuc*.

(384) N 46, P 2, p. 455 ; N 47, pp. 465-472 ; N 49. P 5, p. 497 ; N 51, P 2, p. 517 ; N 52. P 4, p. 530 ; N 53, P 3, p. 534.

(385) N 47, Pi, p. 465

(386) Les temps 5 et 6 sont respectivement identiques à 1 et 2. Nous les avons reproduits pour indiquer avec plus de netteté les deux cycles volontaire (V) et intellectuel (I). De plus, cette répétition s'accompagnant d'un progrès, elle est très propre à manifester le dynamisme de la foi.

Nous ne faisons, en tout ceci, qu'appliquer au cas de la foi une doctrine classique en thomisme, de V. I. 2. mouvement de connaissance se terminant dans l'âme et le mouvement de l'appétit dans la chose, il y a un certain cercle dans les actes de l'âme). La chose extérieure à l'âme meut l'intellect ; la chose, saisie par l'intellect, meut l'appétit ; l'appétit alors conduit jusqu'à la chose qui est à l'origine du mouvement. (Aristote. De l'âme 433 a 15-30. Commentaires de S. Thomas 820-825).

On voit assez par tout ce qui précède que le « dynamisme de la foi » ne prend toute sa portée qu'en fonction du caractère intellectuel de la foi : lequel se trouve ainsi confirmé. L'esprit est fixé dans la saisie de Dieu par une motion qui vient de Dieu.

(387) Nous nous plaçons formellement au point de vue de la motion volontaire de la foi. Si nous parlions de son information, il faudrait, comme nous l'avons vu (V, 313), remplacer cette expression par « croire pour aimer » ; dans ce cas il y aurait à insister sur le passage de (1) à (2) : c'est l'amour dans lequel on est fixé par la charité qui commande tout le dynamisme de la foi : on croit pour le sustenter, on croit pour aimer. Mais nous nous en tenons à la motion volontaire formellement envisagée, non certes exclusive de la charité mais s'en distinguant ; l'analyse délicate de l'équilibre de l'acte de foi exige que Ton précise parfaitement en quel sens on en entend les composantes.

(388) N 8, P 3, p. 59 ; N 23, P i, p. 133 ; N 35, B 1, p. 323 ; N 37, P 3, p. 353 ; N 46, P 3, p. 460 ; N 48, P i, pp. 473-475 ; N 48» P 3 b, p. 481; N 50,P 4 c, p. 510 ; N 51, P 4» P. 524 i N 55» P 1 c, p. 560.

(389) Même remarque que ci-dessus V, 3⁶⁷. L'amour dont nous parlons ici n'est pas formellement l amour de charité, mais la motion volontaire associée à la foi. Si nous parlions de son information il faudrait remplacer l'expression « amour du

croire » par « croire à l'amour » ; dans ce cas il y aurait à insister sur le passage de (5) à (6) et à en transposer l'économie : on désire (6) le Bien objet qu'on appréhende sans le posséder (5), sans doute parce qu'il est source de béatitude, mais principalement parce que, compte tenu de l'amour que Dieu nous porte, ce Bien n'est adéquatement lui-même que communiqué. L'unité de la foi n'en est d'ailleurs que mieux fondée, mais il importait de préciser cette unité en ne faisant formellement intervenir que la foi elle-même et non la charité.

(390) C'est en adoptant ce point de vue statique que l'on pénètre mieux la nature de la foi. Nous avons d'ailleurs vu que l'« amour du croire » qui se situe, on vient de le voir, dans le cycle intellectuel, caractérise l'état le plus haut de la foi, nous voulons dire l'adhésion (V, 313).

Dans l'étude qu'il a consacrée au « Dynamisme de la foi chez S. Albert » (V, 132), le P. Maccaferi inscrit ce « dynamisme » au compte de l'intelligence : l'intelligence, sensible au Vrai divin contenu dans la révélation, *se porte* spontanément vers lui. Ce « dynamisme » — car il y en a bien un — anime en effet l'intelligence, mais il procède de la volonté. Aussi, empruntant à S. Thomas sa précision formelle, nous avons rendu compte du dynamisme par le cycle volontaire ; tandis que la saisie en quoi consiste l'acte de foi est formellement intellectuelle et, de soi, immobile. Il convient bien que cette saisie soit comme la clef de voûte du cycle intellectuel.

(391) N 54. Pi. PP. 537-538.

(392) Heb. XI, i, P 2. Le vrai et le bien considérés en eux-mêmes sont convertibles au moins dans leur réalisation concrète ; mais ils se distinguent par leurs raisons formelles, et soutiennent par là même l'un vis-à-vis de l'autre un ordre polyvalent : car le vrai est un certain bien et le bien un certain vrai. Un ordre semblable existe entre l'intelligence et la volonté qui se distinguent entre elles en fonction du vrai et du bien. En tant en effet que l'intelligence appréhende la vérité et tout ce qui s'y trouve inclus, le vrai est un certain bien et en ce sens le bien est subordonné au vrai (sic est bonum sub vero). Mais en tant que la volonté est motrice, le vrai est subordonné au bien. Ainsi dans l'ordre du connaître c'est l'intelligence qui est première, dans l'ordre du mouvoir c'est la volonté. L'intelligence étant mue à l'acte de foi sous l'emprise de la volonté, celle-ci est première du point de vue de la motion. Ainsi on ne définit pas l'antécédent par le conséquent puisqu'il faut poser, pour définir la foi, l'ordre de l'acte à l'objet et que celui-ci est identique à la fin qui est le bien (Cf. 1. LX, 2).

(393) CG. III, 40, P 6. Par la connaissance de foi, la chose crue n'est pas rendue parfaitement présente, car la foi s'adresse aux réalités absentes et non aux réalités présentes ; aussi l'Apôtre dit-il que *nous sommes engagés dans le voyage de la foi qui nous tient éloignés du Seigneur* (II Cor. V, 6) ; cependant la foi réalise une présence affective de Dieu, puisque c'est volontairement que le croyant accorde à Dieu son assentiment : *le Christ habite dans vos cœurs par la foi* (Eph. III, 17). (fit tamen per fidem Deus praesens affectui, quum voluntarie credens Deo assentiat).

(394) IV, 125. On sous-entend ici qu'on accorde une part prépondérante à l'habitus considéré comme détermination *actante* et non seulement comme détermination formelle. L'habitus dispose à l'agir et non seulement à agir de telle manière : c'est 1^{re} puissance en état d'exertion vers l'acte. Nous examinerons dans un instant le « niveau » des puissances elles-mêmes. C'est seulement en passant à l'acte que l'habitus devient une détermination formelle exclusive de toute autre.

(395) Nous voulons dire : selon le cycle volontaire.

(396) Nous voulons dire : selon le cycle intellectuel.

(397) 1-2. XVIII, 7, im. Une chose ne peut, quant à sa substance, appartenir [simultanément] à deux espèces dont l'une n'appartiendrait pas à l'ordre constitué par la première ; mais une même chose peut, eu égard à des éléments accidentels, être contenue dans deux espèces différentes : ainsi une pomme est à la fois colorée et odorante.

(398) N 47, Pi, p. 465.

(399) de V. XIV, 4, P i. Certains estiment que la foi se trouve simultanément dans la puissance affective et dans la puissance cognitive, mais ceci n'est en aucune façon possible si on entend par là que la foi se trouve dans ces deux puissances à *égalité* (quod in utraque sit ex aequo) ; un même acte ne peut [procéder que] d'un seul habitus, et ne peut jamais [relever] à parité de deux puissances différentes (V, 404).

(400) 1-2. LIV, 4. [La multiplicité des objets qui tombent sous un même habitus

sont envisages à un même point de vue, auquel répond formellement l’habitus| ; aussi l’habitus est-il une qualité simple qui n’est pas constituée de plusieurs habitus, même lorsqu’il s’étend à plusieurs objets. Un même habitus ne s’étend en effet A une pluralité d’objets qu’en vertu de l’ordination à une seule réalité dont l’habitus reçoit son unité (V, 159).

Î401) Ou bien la notion d'information envisagée quant à son effet dans l'acte. Cf. V* 3°5-

(402) V, 139. 140, 143, 144. 147, 151. 154, 155. *63, 28S, 410.

Cette hiérarchie des causes (ici des puissances! qui concourent à la production d'un même acte est fort bien expliquée:

i S, D 37, O i, Ai. 4@. Il ne peut pas y avoir, sous le même rapport, une double cause prochaine ; mais, à des points de vue différents, cela est possible. Voici comment. Le principe d’une action c’est à la fois l’agent et la puissance (virtus) selon laquelle l’opération procède de l’agent. Plus l’agent est proche et immédiat [par rapport à l’effet], plus aussi sa « virtus » est médiate ; tandis que la virtus du premier agent est la plus immédiate de toutes (prim, agentis virtus est immediatissima). Si, par exemple. A. B. C sont trois causes ordonnées, C étant la cause ultime qui exerce l’opération, il est clair que C exerce l’opération par sa propre « virtus » ; mais le fait que C puisse [exercer l’opération par sa propre « virtus »], cela vient de la « virtus » de B : et. en définitive, de la « virtus » de A. Si donc on demande pourquoi C opère, il faut répondre que c’est par sa propre « virtus » ; et pourquoi par sa propre « virtus n ? à cause de la « virtu.« » de B... et ainsi de suite, la réduction doit se poursuivre jusqu’à la « virtus » de la cause première (Cf. Exc. XI. P 8 ; double sens de « immédiat »). D’où résulte que. Dieu étant cause première de toutes choses, sa « virtus n [meut] immédiatement toutes choses (sua virtus est immediatissima omnibus). Et comme Dieu *est* sa propre « virtus », il n’est pas seulement en toutes choses le principe de l’opération, mais il est lui-même opérant immédiatement en toutes choses.

L’application de ces principe^ est ici parfaitement claire : la volonté est mue par Dieu et elle meut l’intelligence. Cette motion, issue de la volonté, consiste à appliquer l’intelligence à son acte propre qui est d’adhérer à la Vérité. Nous retrouvons ainsi, par ce principe si clair, que la véritable cause de l’acte de foi et de son unité c’est Dieu : la motion volontaire n’étant qu’une cause intermédiaire entre Dieu et l’acte d’intelligence formellement constitutif de l’acte de foi.

(4°3) N 50, P 2, p. 500.

Ainsi se trouve confirmé, en structure, ce que nous n’avons indiqué qu’implicitement dans tout ce qui précède; l’information mutuelle des habitus ne peut s’entendre que d’un point de vue dynamique : dans la production de l’acte. Nous avons d’ailleurs vu que l’habitus est une différentielle de la puissance et que la notion de différentielle inclut celle de variation (IV, 125). Le P. Gardeil tient : 1) qu’il n’y a pas information mutuelle des actes ; 2) qu’il n’y a pas information entitative *statique* des habitus ; 3) qu’il peut y avoir information mutuelle dynamique des habitus. (A. Gardeil. La structure de l’âme et l’expérience mystique. Paris, Gabalda, 1928. II, 174-176).

(404) de V. XIV, 4, 7m. Duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex aequo ; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam ; et sic est de fide.

Il ne peut y avoir un seul et même habitus de deux puissances jouant à parité ; mais il peut y avoir un habitus d’une puissance en tant que celle-ci dit ordre à une autre puissance, et c’est ce qui se passe dans la foi.

(4°5) N 38, p. 361 ; N 46, P 4, p. 462 ; N 49, P 5, p. 408.

(406) de V. XIV, 5, 9m. *Objection.* Si la charité n’informe la foi que dans l’ordination à l’acte, la charité n’est pas forme de la foi, mais forme de l’acte de foi.

Réponse. Quand la puissance supérieure est achevée, elle laisse d’elle-même une certaine perfection dans la puissance inférieure ; ainsi la charité, étant dans la volonté, sa perfection reflue en quelque sorte dans l’intelligence : en sorte que la charité informe non seulement l’acte de foi. mais la foi elle-même.

On pourrait, au premier abord, penser que S. Thomas n’a plus retenu cette doctrine à partir du « De Caritate ». Voici en effet comment, dans la Somme (2-2. IV, 3). il explique l’ « information » de la foi par la charité : la forme d’un *acte* volontaire c’est, d’une certaine façon sa fin ; or l’acte de foi (acte volontaire sans être uniquement un acte de volonté) est ordonné comme à sa fin au bien divin qui est l’objet de la charité. 11 semble donc que S. Thomas mette ici en œuvre une information extrin-

jèquc par finalité concernant l'acte, et non une information entitative concernant le* *habitus*.

Il est vrai que, dans ses œuvres postérieures, S. Thomas a en général préféré 1« notion de finalité à celle de participation, au moins lorsque le choix était possible. Mais ce serait une grosse erreur de croire que l'un des points de vue exclut l'autre. L'information de la foi par la charité n'a lieu que *dans l'acte* de foi, ordonné au bien divin : voilà ce qu'affirme la Somme, en se plaçant au point de vue de *Vexercice* de l'acte. Mais cela ne signifie pas que, dans l'acte exercé, l'information n'ait lieu *que selon l'acte* ; l'information a lieu *aussi selon la « virtus »* (V, 402), et par voie de conséquence *selon les habitus* : voilà ce qu'explique le de Veritate en se plaçant du point de vue de la *spécification de l'acte*. Pour être complet, il faut considérer : l'exercice, conformément à la spécification ; ou la spécification en exercice. C'est ce que nous essayons de faire dans le texte (Cf. V, 291).

(407) V. 145. Nous avons vu d'ailleurs que dans l'organisation involutive de la foi, c'est le cycle volontaire qui est premier dans l'ordre génétique : nous voulons dire dans la genèse considérée en sa structure et non pas seulement en son exercice.

(408) L'ouvrage de Dom Lefèvre (L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas, Paris 1904) pêche par un intellectualisme un peu unilatéral ; rançon, sans doute, d'une belle et lucide vigueur. Par contre il est bien regrettable que la formule de l'acte de foi qui tend à se répandre : « Mon Dieu je crois toutes les vérités que votre Eglise me *commande* de croire... » laisse poindre un volontarisme intempérant. Elle prend en quelque sorte la contre-partie des expressions traditionnelles reprises par le Concile du Vatican. Faire de la foi d'abord un commandement venant d'une cause créée, ce serait inverser l'ordre des valeurs tel que le présente le livre de l'Ecriture et toute la tradition. Mieux vaut dire « Mon Dieu je crois toutes les vérités que vous nous avez révélées et que vous nous enseignez par votre Eglise... »

(409) Heb. XI, i, P 3 c. Sed cum fides sit una, quia ab unitate objecti dicitur habitus unus.

La foi est une parce que c'est en raison de l'unité de l'objet qu'on dit que l'habitus est lui-même un. Cf. V, 159, 398.

(410) de V. XIV, 3 f. Credere autem non habet assensum nisi ex imperio voluntatis ; unde secundum id quod est, dependet a voluntate.

Le croire ne comporte assentiment que par l'emprise volontaire ; il dépend donc de la volonté dans sa subsistance même (Cf. V, 384, 402).

(411) N 26, P 2, p. 164 ; II, 139-159, (en particulier II, 152) ; IV, 40, 42, 494 ; V, 19°, 393 — Sur la « continuité » entre foi et vision, Cf. IV, 38, 550.

(412) Nous devons écouter l'enseignement du Maître. Cf. IV, 655.

(413) Ps. XXXV, 10.

(414) N 26, P 5, p. 169 ; N 48, P i, p. 473.

(415) L'intelligence et la volonté, qui forment un ordre (V, 392), ne peuvent s'identifier *réellement* qu'en Dieu qui est simple. Si donc cette première dualité n'existait pas, aucune autre n'existerait.

(416) L'objet conjoint lui-même n'est jamais résorbé ; nous ne parlons ici que de son rôle. Tandis qu'une foi commençante s'adressera volontiers à cet objet conjoint comme à un support tenant lieu de l'objet principal, une foi plus assurée, mieux consentante au mystère, tiendra cet objet pour ce qu'il est en réalité : c'est-à-dire comme *conjoint* à l'objet principal, comme signe du mystère de cet objet (Cf. N 26, P 5, pp. 171-173).

(417) Une démonstration négative peut être évidente *comme démonstration*, sans pour autant donner l'évidence positive de sa conclusion. C'est ce qui se passe pour le cas indiqué.

- (418) Nous reviendrons sur ce point au Ch. VII où nous envisagerons les différents rapports que soutient la foi avec la rationalité. C'est en fait la raison qui sous tend, entre l'état habituel et l'état actuel, une médiation ou une « tendance » (V, 119) gratuitement données.

(419) Nous en reparlerons également au Ch. VII, car la rationalité, faisant partie de la nature de l'homme, ne sera pas entièrement abolie par la vision face à face ; l'exercice en sera seulement transposé.

Contentons-nous pour le moment de remarquer avec S. Thomas (3 S, D 23, Q 2, A 2, Sol 1) que la détermination de l'intelligence qui est précisément l'assentiment se retrouve, en structure : dans la vision, lorsqu'il y a évidence (évidence des premiers

principe* par exemple) ; dans la science, lorsqu'il y a réduction à l'évidence par voie démonstrative ; dans la foi, lorsque l'intelligence est « captive » selon l'imperium volontaire. On retrouve cette trichotomie dans l'ordre surnaturel : vision béatifique, activité rationnelle conservée dans la vision (conformément au mode humain de l'intelligence), foi théologale.

(420) IV, 85.

(4.21) II, 223-227 et notamment II, 224.

Benoit XII. 1336. *Animae Sanctorum omnium... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, »ed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur...* (Denz. 530).

Les âmes de tous les saints voient l'essence divine d'une vision intuitive, et face à face ; aucun élément créé n'intervient comme intermédiaire qui aurait raison d'objet vu : c'est l'essence divine elle-même qui se montre immédiatement, sans voile clairement et ouvertement à ces âmes qui, la voyant ainsi, en jouissent.

Ce texte ne fait que reprendre avec une légère précision l'enseignement de S. Jean (II, 224) et de S. Paul (II. 226). S. Thomas a insisté sur le caractère intellectuel de la vision V, 145 : conformément à l'Écriture d'ailleurs V, 121.

(422) Celle-ci ne constitue qu'un terme de comparaison : Cf. IV, 252.

(423) Act. XVII, 28.

(424) Rom. VIII, 29. Car ceux qu'il a distingués d'avance, il les a aussi prédestinés à être *conformes* à l'image de son Fils pour qu'il soit un premier né parmi un grand nombre de frères.

(425) I Jo. III, 2. Cf. II, 224, 227.

(426) Idée impliquée dans la comparaison :

I Cor. XII, 27. Or vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun à son rang.

(427) Gal. IV, 6. Et [la preuve] que vous êtes des fils. Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs, criant : « Abba ! Père ! » (Cf. Rom. VIII, 15).

L'adoption est donc inaugurée avec la présence de l'Esprit, c'est-à-dire avec la justification :

Rom. VIII, 30. Et ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés.

(428) Le lecteur averti des thèses de S. Thomas voudra bien reconnaître en ce que nous appelons ici bienveillance l'équivalent du caractère « t volontaire » des actes notionnels (1. XLI, 2). Cet article, relégué à la fin du traité de la Trinité, y joue cependant un rôle essentiel. A l'apparent dilemme : « Les actes notionnels (qui sont, comme on sait au principe des processions et donc de la vie divine) sont-ils des actes de nature, et partant nécessaires, ou bien des actes libres ? » S. Thomas répond : *ces* actes sont bien des actes de nature, et en ce sens ils sont nécessaires ; mais il ne s'agit pas d'une nécessité de contrainte : il s'agit de cette nécessité qui coïncide avec la liberté de spontanéité parce qu'elle même appartient à la nature (Cf. Exc. IV).

Dire que les actes notionnels sont libres au sens qui vient d'être précisé, c'est, pour S. Thomas, dire que les processions sont incluses dans la divine essence. La liberté, spontanée et nécessaire, c'est, substantiellement, la divine essence, c'est la Vérité et l'Amour essentiels. Ce que nous appelons « complaisance de Dieu pour lui-même », c'est pareillement la Vérité et l'Amour essentiels. Et, de même que le caractère volontaire (libre et nécessaire) des actes notionnels est logiquement antécédent à ces actes eux-mêmes, car c'est par ce caractère qu'ils s'enracinent dans la nature divine ; ainsi disons-nous que la « complaisance » est logiquement antécédente à la Vérité et à l'Amour *en tant qu'ils procèdent*. (CL N 19, P 3, p. 112).

(429) C'est ce qui fait la particulière difficulté de tout ce qui concerne, en Dieu, le principe des processions : soit qu'on l'envisage au point de vue de la position personnelle, soit qu'on cherche à y insérer une nécessaire distinction répondant à celle du Fils et du Saint Esprit. C'est également ce qui fait que la complexité de la foi apparaît mieux que celle de la charité. La complaisance est hétérogène à l'Intellection, tandis qu'elle ressortit à l'Amour. Mais quand on veut analyser de plus près la nature de l'amour on y retrouve un? complexité semblable à celle de la foi : la complaisance ou repos se distinguant du mouvement direct.

(430) Notons en passant que ce rapprochement nous montre une fois de plus tout ce que la foi morte a de monstrueux. Elle est une participation à la fois réelle et mutilée de la vie de Dieu. Elle divise, du côté de l'homme, ce qui en soi est simple :

c'est-à-dire qu'elle le détruit ; elle est semblable à ces idéogrammes dont il ne reste qu'un fragment indéchiffrable, ou à une paire de ciseaux dont il ne reste qu'une branche inutilisable.

(431) IV. 65-67-

(432) N 41, P 3, p. 39' | N 46» p 4. P- 462 ! N 47, P 2, p. 471 ; N 49, P 5, p. 497.

(433) II Cor. XI, 2.

(434) La virginité, vertu surnaturelle, vérifie bien cette définition, mais à partir d'une donnée nouvelle, à savoir la possibilité de participer à la vie divine. C'est pour être parfaitement lui-même en tant qu'enfant de Dieu, c'est pour réaliser parfaitement les possibilités qui lui sont *personnellement* données dans l'ordre surnaturel que l'être vierge sacrifie d'autres possibilités.

(435) Les existentialistes contemporains nient qu'il y en ait une autre. Un « au delà » des perceptions immédiates est selon eux une construction sans fondement. Ce n'est pas le lieu ici de discuter une dénégarion aussi fondamentale. Notons seulement que M. Sartre par exemple (qui ne fait que reprendre Heidegger) fait reposer tout son système sur la distinction de Γ « en soi » et du « pour soi » : or si ces mots signifient quelque chose, ce quelque chose n'est l'objet d'aucune perception sensible particulière ; c'est concéder en fait ce qu'on avait nié en principe.

(436) Le nombre des espèces de ces particules élémentaires commande de haut, à chaque époque, la position générale de la physique. Il y a cinquante ans on estimait ce nombre égal à celui des corps simples. Eddington a écrit, il y a vingt ans, un ouvrage sur la théorie mathématique de la relativité qui suppose l'existence de deux types de particules. On pense maintenant qu'il y en a quatre (proton, neutron, électron, positon, sans compter le photon et le méson qui constituent le grain de perturbation, respectivement dans le champ électro-magnétique et dans le champ intranucléaire). Ce nombre oscillera constamment de l'un au multiple et du multiple à l'un ; cela montre bien que les deux types de visualisation physique et métaphysique doivent être soigneusement distingués.

(437) Nous aurions évidemment pu prendre n'importe quel autre exemple. La considération d'un ensemble quelconque d'éléments relevant d'un *point de vue formel particulier* conduirait aux mêmes conclusions.

(438) Passion doit être pris, comme on sait, au double sens : pâtir, qui est passif ; réagir, qui est actif. Le pâtir est principal, c'est lui qui est principe, puisque les puissances sont mues par leurs objets.

(439) Car seul le transcendant ne fait pas nombre avec les éléments qu'il transcende et auxquels il est d'ailleurs immanent. Nous ne pouvons comprendre à la fois *deux* vérités créées ; tandis que nous comprenons mieux une vérité créée que nous pénétrons dans la lumière de la Vérité incréée.

(440) Cela revient au même ; mais transcendence est une désignation relative, par référence à autre chose ; absolu est une désignation intrinsèque.

(441) La Vérité comme se distinguant des vérités a la même signification que l'Absolu et le transcendant.

(442) On peut évidemment échapper à cet écueil par une vigoureuse maîtrise ; nous voulons dire que, pour l'ordinaire, on n'y échappe pas ; et il est difficile, même aux esprits les plus avertis, de n'être pas quelquefois ordinaires.

(443) Toujours au sens que nous avons précisé avec S. Paul : V, 433.

La liaison entre gloire et virginité remonte aux premiers temps du christianisme. Les persécutions finies, la gloire de la virginité remplaçait celle du martyr. Cf. Camelot. Vie spirituelle 1944, pp. 30-43; 110-128. Articles réunis: Virgines Christi. Paris, Cerf, 1944.

(444) I Cor. XV, 52-53. En un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette ; — car la trompette sonnera, — et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous ferons changés, nous ! Il faut en effet que cet [être] corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet [être] mortel revête l'immortalité.

S. Paul vise premièrement le corps, mais ce changement affectera tout l'être.

(445) Cet aspect de la question mériterait d'être développé pour lui-même. De même qu'il y a une virginité de l'esprit qui seule rend parfaitement intelligent, ainsi y a-t-il une virginité du cœur qui seule rend parfaitement aimant.

(446) Nous avons, dans ce qui précède, rapproché la virginité de la foi et la gloire de la vision. Mais nous avons vu également que la foi est le commencement de la vie éternelle (V, 159) : du point de vue de l'ontologie de la connaissance, foi et vision

sont donc une même chose. De la lumière de foi, qui est la présence de la Vérité révélatrice, A l'étreinte de la foi qui concerne la Vérité subsistante, il y a, selon l'ordre de la procession et du retour (IV, 682), un rapport semblable à celui qui existe entre la lumière de gloire et la vision elle-même (p. 557, 562) selon l'ordre éternel. On pressent donc, en fonction de cette économie substantiellement identique, que virginité et gloire soient, elles aussi, une même chose. Voyons comment. Nous allons, pour simplifier, ne parler que de la foi ; mais ce que nous allons dire vaut également pour la vision et même y trouve son achèvement. La foi tend vers Dieu qui est son objet ; la foi a pour principe (et pour fin) Dieu immanent A l'âme. Et comme il s'agit ici et là du Dieu Vérité, la foi exerce son influence normative sur tout l'ensemble de la vie morale : elle établit une relation sans cesse plus étroite entre l'être tel qu'il est et l'être ramené à son origine ou achevé dans sa fin. Ces deux aspects tendent d'ailleurs à se confondre dans la mesure où, la foi progressant, l'âme s'approche davantage de Dieu. Si nous employons maintenant le vocabulaire psychologique, nous remarquerons que le retour de l'être vers sa source créée, l'application de l'être à n'être rien autre que soi-même, c'est la virginité ; d'autre part, l'identification de l'être à sa propre fin est le fondement de la gloire : la gloire n'est rien autre que cette parfaite réussite en tant qu'elle est connue, notifiée, mais aussi en tant qu'elle affecte l'être intrinsèquement. (La gloire de Dieu est signifiée dans l'ancien testament par un mot dont la racine veut dire *poids*. Elle est comme la densité ontologique de Dieu, donc lui appartenant en propre). On voit donc que la virginité et la gloire se présentent comme deux aspects corrélatifs de la régulation exercée par la foi du fait que cette vertu situe la créature en regard du Dieu Vérité qui est indivisiblement principe et terme de toute destinée créée. On comprend ainsi comment l'affinité entre la gloire et la virginité, tenant à la structure même de l'activité créée, se réalise aussi bien dans cette vie que dans l'autre. La virginité fut d'ailleurs primitivement conçue (V, 443) comme inaugurant en cette vie une gloire qui s'achève dans l'autre.

(447) On pourrait également l'établir en considérant d'une part l'unité comme le sceau de l'achèvement et de la perfection de l'être ; d'autre part la virginité en tant que nécessairement liée à une fécondité qui en transcende l'ascèse et qui, dans les formes supérieures de la vie, ne peut être qu'immanente.

(448) Nous reviendrons sur ce point au Ch. VIII en traitant de l'engagement de la foi. La partie est nécessairement, ontologiquement, engagée vis-à-vis du tout auquel elle appartient. Le tout n'est pas seulement sommation mais récapitulation dans l'unité. L'unité qui est corrélatrice de la multiplicité des esprits, c'est Dieu et Lui seul. Les personnes ne communient comme personnes, c'est-à-dire métaphysiquement, selon le mystère de leur être, que par la médiation de Dieu.

(449) N'oublions pas, en tout ceci, la doctrine rappelée par le quatrième Concile de Latran :

Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eo» major sit dissimilitudo notanda. (Denz 432 f).

On ne peut jamais découvrir, entre le Créateur et la créature, une ressemblance telle qu'on ne doive noter entre eux une dissemblance plus grande.

(450) Tandis que l'être, en tant qu'il est vérité ou bonté, est terme de la relation qu'un autre soutient avec lui.

(451) Nous étudierons pour elle-même au Ch. VI cette question très délicate. La foi, étant une vertu de l'intelligence, jouit d'une auto lucidité qui n'appartient pas à la charité ou à l'espérance. Quiconque connaît a implicitement, dans son acte, conscience (non thétique IV, 680) de connaître ; quiconque croit a, pareillement, conscience de croire : mais cela n'entraîne pas qu'il ait, par là même, conscience, implicite sans doute mais immédiate et non thétique, du caractère et de l'origine surnaturels de son acte. Cependant la certitude d'avoir la foi *surnaturelle* l'emporte sur celle d'avoir la charité. En voici trois raisons : 1. Il est impossible d'avoir la charité sans avoir la foi ; les signes qui fondent la certitude d'avoir la charité fondent donc celle d'avoir la foi. 2. Le croyant ne connaît pas *positivement*, dans l'acte de sa foi, la nature de la lumière de foi ; mais il *peut* avoir l'évidence (concomitante à l'acte), et en tout cas la certitude (par réflexion sur l'acte) que la lumière dont il jouit n'est pas d'ordre naturel : cela ne signifie pas qu'elle soit surnaturelle « quoad substantiam » (Exc. I\, P 3), mais c'est cependant un argument qui induit à le penser. 3. La foi juge de toutes choses (II, 161-163) : elle juge du progrès, voire

de la carence de la charité (V, 323) ; en un sens, elle juge d'elle-même, puisqu'elle « domine (p. 340 sv.). Ces caractères sont ceux d'un absolu : ils ne peuvent donc s'upliquer que par la participation à une transcendance.

(45*) II, 368.

(453) On peut distinguer les relations du sujet croyant, considéré au niveau de sa psychologie exercée et consciente : 1 à la Vérité subsistante ; 2 au mime sujet en tant qu'il possède actuellement la Vérité révélatrice et se trouve actué par la lumière de cette Vérité révélatrice. Ces deux relations ne sont que virtuellement distinctes. D'une part, en effet, elles ont même principe, à savoir Je croyant en tant qu'il exerce consciemment l'acte de sa foi ; d'autre part, leurs termes, « formellement » distincts, sont réellement identiques puisqu'ils sont l'un et l'autre l'Intellection subsistante (Exc. XII). Ni l'une ni l'autre de ces deux relations ne sont des relations d'immédiation. Cela est clair pour la première qui est fondée sur la médiation de l' « arti. de » ; cela vaut donc également pour la seconde, en vertu de l'identité que nous venons d'expliquer. C'est ce que le texte exprime d'une manière condensée.

Ajoutons que, s'il y a médiation dans l'une et l'autre relation, cette médiation est, ici et là, bien différente. La médiation de l' « article », c'est la médiation propre à l'Intellection créée : elle est d'ordre intentionnel, non pas d'ordre ontologique ; elle sera supprimée par la vision, puisqu'alors nous saisirons Dieu, non dans *notre* verbe, mais dans sa propre lumière. Au contraire, entre le Dieu source et le moi principe conscient de l'exercice de ses actes, le moi sujet de la relation de création constitue un « intermédiaire » ontologique : le mot « intermédiaire » ne fait que traduire par une image le fait que la créature n'est pas absolument simple. Bien que ce soit le même sujet qui, d'une part subsiste, qui d'autre part puisse faire retour sur soi par la médiation de ses actes, il lui est impossible d'accomplir ce retour et de se saisir comme *sujet* existant.

Cette « épaisseur » propre à l'être créé, même spirituel, entraîne des conséquences aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Au point de vue naturel : l'expérience de la vie du *mens* selon ses diverses puissances, notamment l'intelligence et la volonté, permet d'inférer la structure intime du mens, mais elle *n'est pas* l'expérience de cette économie intime. Au point de vue surnaturel : on retrouve le même écart entre la grâce comme habitus opératif dont dérivent les vertus et leurs actes, et la grâce comme habitus entitativ qui est dans l'essence de l'âme. C'est cet écart là qui empêche le croyant d'avoir conscience du caractère surnaturel de l'acte de foi : lequel est cependant, comme l'acte d'intelligence, auto-conscient.

Cette même « épaisseur » peut être exprimée autrement, en référence à la Sainte Trinité. La grâce est produite dans l'âme, par toute la Trinité. Il en est de même de la lumière de foi par exemple : elle est produite dans l'intelligence ; mais elle subsiste, normalement, dans la grâce, comme l'intelligence subsiste dans l'âme. Remarquons, à cet égard, deux choses. D'abord, au sein même de l'efficace qui a pour terme la grâce et tout ce qu'elle inclut, les trois divines Personnes soutiennent entre elles les mêmes oppositions relatives qu'au sein de la Trinité. En second lieu, cette efficace ne fait pas nombre *réellement* avec l'efficace créatrice. Le sujet créé qui a la grâce se distingue de tout autre par le fait qu'il reçoit l'efficace divine *adéquatement* : c'est-à-dire telle qu'elle est en elle-même, incluant les distinctions constitutives de la Trinité ; le sujet gracié reçoit, simultanément, l'être et la grâce qui demeurent, bien entendu, formellement distincts. On voit que, de ce point de vue qui est celui de la production, on ne doit pas attribuer distinctement au Verbe la lumière de foi. Il est vrai cependant que la personne du Verbe intervient dans cette production distinctement, tout comme le Père et le Saint Esprit interviennent distinctement : parce que les « processions temporelles » sont, substantiellement, les « processions éternelles » ; autrement dit, relativement à un effet substantiellement surnaturel, le Dieu cause est, *adéquatement*, le Dieu Trinité. Mais, si la lumière de foi est distincte, par exemple de la charité, cela ne tient pas à une référence réelle au Verbe isolément, cela tient à ce que la grâce est spécifiée conformément à la structure intime du mens-sujet : cette structure est, il est vrai, à l'image du Dieu Trinité, et c'est pour cela que le sujet gracié peut recevoir *adéquatement* une efficace qui inclut les distinctions trinitaires, mais l'économie du mens est en deçà de toute expérience. En sorte que la lumière de foi, en tant qu'habitus qualifiant l'intelligence. ne peut elle-même, ni être objet d'expérience, ni être référée distinctement au Verbe. Nous n'avons pas, en retour, à insister sur l'autre point de vue :

nous avons, dans tout le cours de cet ouvrage, considéré la lumière de foi en tant qu'immanente à l'acte qu'elle permet de produire. Elle est, en ce sens, dans l'acte même, objet d'expérience ; comme source de l'acte, un don créé que l'on peut référer par appropriation à la personne, du Verbe ; comme participation à Dieu, le fondement d'une assimilation à la Vérité subsistante et à la même personne du Verbe (N 40, 41' On voit donc qu'on peut caractériser, équivalement, l'écart ou l'« épaisseur » propres à l'être créé : au point de vue de la conscience, ou au point de vue de l'appropriation et de l'assimilation à telle Personne divine (en l'espèce, celle du Verbe). Selon l'ordre psychologique de l'exercice, qui est celui du retour vers Dieu, appropriation et assimilation sont possibles et peuvent être indéfiniment approfondies. Selon l'ordre métaphysique, que fonde immédiatement la procession à partir de Dieu, elles sont, radicalement, impossibles.

Résumons ce qui précède. Nous avons considéré deux relations : d'un même terme, à savoir le sujet spirituel conscient de l'exercice de l'acte de sa foi, à deux autres termes : d'une part le même sujet spirituel en tant qu'il est immédiatement réceptif de la Vérité révélante, d'autre part la Vérité subsistante. Ces deux relations n'étant pas, réellement, distinctes, la première est, tout comme la seconde, médiate. Et c'est ce résultat qui importe pour comprendre comment la foi enveloppe, de toutes parts, de son mystère, la virginité et l'unité de l'esprit. Nous avons ajouté que la seconde relation devient, dans la vision, immédiate ; tandis que le caractère médiat de la première est irréductible. Serait-ce donc que la vision est incapable d'assurer, dans la lumière, l'harmonie que la foi assure, dans l'obscurité, entre le principe et le terme de l'acte qui unit la créature à Dieu ? Non. Mais l'harmonie que la foi réalise dans le « médiat » en fonction de son mode obscur, la vision le réalise en fonction de Dieu. Le Dieu vu s'offre tel qu'il est. Dieu, alors, peut révéler, inclus en lui, le mystère de la création. Dieu peut me révéler ma propre création. Alors je me saisis bien moi-même comme sujet, comme sujet existant et gracié faisant adéquatement face à l'opération une et distincte de toutes les trois divines Personnes. Je me saisis ainsi par la « médiation » de Dieu ; mais, parce que Dieu est simple, cette « médiation », purement virtuelle, est, en réalité, une immédiation. Ainsi, la vision ne supprime pas l'« épaisseur » du sujet créé : cela est impossible ; mais la vision offre un cheminement divin, simple, lequel évite que le sujet ait à se traverser soi-même pour se retrouver comme existant et gracié à partir des actes dont il a immédiatement conscience. Ainsi, à ce nouveau point de vue, la vision achève la foi (V, 159) ; la vision remplace par l'immédiation de la même Lumière les deux intervalles que la foi enveloppait de la même obscurité.

(454) Et pas même par la conscience non thétique (IV, 680) s'exerçant dans la lumière de foi. Il y faut cette sorte de surconscience que seuls donnent les dons du Saint Esprit, en même temps qu'une objectivation maximum. Cela revient surtout au don de Sagesse (Cf. Ch. VI).

(455) On peut, en ce sens, parler de la virginité de la foi elle-même : elle respecte, dans son exercice psychologique, le trésor qu'elle constitue dans l'âme croyante. Trésor pour Dieu seul comme il est donné par Dieu seul, voilà l'exclusivisme de la virginité. Ajoutons que, en nature, cet exclusivisme se trouve être, par surcroît, au bénéfice de la virginité elle-même. Et le fruit qu'apporte cet exclusivisme pour Dieu, c'est la joie. Nous avons parlé d'un « amour du croire » (V. 313), venant de ce que le « croire » est une œuvre éminente de la Sagesse et de l'Amour de Dieu. Il y a également une certaine joie du « croire », d'autant plus profonde que la foi est plus obscure : car l'obscurité imprime, dans la concrétude même de l'acte de foi, que Dieu se réserve pour lui seul le secret de la dimension divine de la foi. L'âme possède alors la joie de l'Amour dont Dieu enveloppe la foi qu'il crée, joie incomparablement plus haute que la joie de croire (II, 106, 127, 175, 345, 354).

(456) On Peut évidemment rechercher, en vue de la fin ultime, des objets périssables. Le vice dont nous parlons tient à ce que cette référence est obnubilée ou même systématiquement niée. Elle doit être toujours, pour le moins, implicite ; elle peut même devenir prédominante (V, 209).

(457) H, 289.

EXCURSUS

EXCURSUS I

LE CHAPITRE 3 DE LA CONSTITUTION DOGMATIQUE « DE LA FOI CATHOLIQUE » AU CONCILE DU VATICAN

I REMARQUES CONCERNANT LA FABRICATION DU TEXTE :

Noue avons donné (N 15) la traduction du texte définitivement adopté, mais il nous sera utile en plusieurs cas de comparer les rédactions successivement élaborées par les différentes assemblées du Concile. Le tableau suivant donnera une fois pour toutes de trop sommaires précisions sur leur ordonnancement (i).

Documents indiquant les étapes successives de la Constitution « de Fide »	Discussion et approbation		Libellé du document (Mansi)	
	Dates	Modalités	Tome	Colonnes
A Schéma préparé avant le Concile par les « théologiens mineurs »	10 déc. 1869	A est remis aux pères du Concile.	5°	59-74
	28 déc. 1869	Discussion en assemblées		
	10 janv. 1870	générales.	50	122-318
A' Rapport du Cardinal Franzelin S. J. (2)	11 janv. 1870		50	3°7-34<>
B Schéma proposé à l'approbation de la commission des « théologiens majeurs » (3,	1-9 mars 1870	Discussion et approbation chapitre par chapitre.	53	164-177 177->93
	11 mars 1870	Approbation de l'ensemble des 4 premiers chapitres.	53	103
C Schéma proposé à l'approbation du Concile réuni en assemblées générales.	14 mars 1870	C est remis aux pères. Méthode à suivre.		33-38
	18 mars — 12 avril 1870	Discussion et approbation chapitre par chapitre.		178-376
D' Schéma résultant de C par l'approbation chapitre par chapitre	12 avril 1870	D' est soumis globalement à l'approbation du Concile. Amendements qui conditionnaient respectivement les approbations accordées par les pères.	Si	178-179:240; 296-297:336-338:374-376
			51	392-409
D" Deux de ces amendements sont retenus.	19 avril 1870	Rapport, sans discussion sur les amendements.	St	4°4-424; 424-425
D Schéma définitif	24 avril 1870	Approuvé à l'unanimité (667 pères présents).	St	425-436

i, a discussion de A a donné lieu à B, puis celle de B à C et ainsi de suite. Cependant entre C et D', il y a eu une étape supplémentaire pour la seconde partie du canon 5 du chapitre III. A' (i) et B ont été présentés seulement à la commission des théologiens majeurs (3). La discussion des autres documents a eu lieu en assemblées générales. les mises au point intermédiaires étant effectuées par les théologiens majeurs. Nous appellerons *transposition B-C* le fait de passer du schéma B au schéma C en y considérant des lieux parallèles : phrases ayant la même signification générale ou mots, différents dans les deux schémas, mais jouant dans la même phrase le même rôle. La différence entre A et B est très grande (l'idée générale étant, bien sûr, substantiellement la même). Au contraire les modifications sont matériellement minimes de B à C, D', D. Les transpositions successives sont donc faciles à suivre, mais on devine que les discussions qui les ont accompagnées sont singulièrement instructives en ce qui concerne l'interprétation à donner aux termes employés par le texte conciliaire. Aussi avons-nous cru bon de mettre sous les yeux du lecteur le texte latin des schémas B C D' D.

Le canon 5 du Ch. III a donné lieu, comme nous le verrons, à une discussion supplémentaire intéressante.

JÎ
'Î

(i) Est-il besoin de dire que nous ne nous proposons pas de faire une étude historique détaillée de la Constitution « de Fide ». Nous avons simplement pensé qu'un recours précis *aux sources* serait de nature à intéresser le lecteur même non initié. En ce qui concerne le Concile du Vatican, le livre de Vacant est classique. D'autre part, R. Aubert a utilisé ce même document pour la théologie de la foi. R. Aubert. Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. Louvain, Warny, 1945. Nous ne nous sommes pas servis de cette étude : car notre propre travail était achevé en 1945 ; des difficultés financières en ont différé la parution.

(a) Le P. Franzelin, théologien du pape au Concile du Vatican, fut, en récompense de ses services, promu cardinal par Pie IX le 3 avril 1876. Sa « dissertation » était une défense présentée à la commission des théologiens en faveur du schéma A. Nous aurons l'occasion d'y faire allusion, et nous désignerons ce document par A'.

(3) Cette commission, élue par le Concile, comprenait vingt-quatre membres, appartenant d'ailleurs à l'assemblée conciliaire elle-même. Elle avait pour mission d'élaborer définitivement les résultats des discussions des assemblées générales et de porter un jugement motivé qui fit d'ailleurs loi dans la plupart des cas. Cette commission s'appelait la *Deputatio de fide* : nous la désignerons en général sous le nom de *Deputatio* (ou Commission quand l'ambiguïté ne sera pas à craindre). La *Deputatio* avait elle-même désigné, pour chacun des chapitres de la Constitution « de Fide », un rapporteur chargé de présenter au Concile le résultat de ses délibérations.

j LE IEXTE DU CHAPITRE J UE IA CONSTITUTION «DE F1DK ».

Dani ce qui suit, la colonne de droite reproduit le texte des schémas D' et D, qui tit le même, sauf, au milieu du paragraphe 3, la substitution de *consentiendo* (D) l *assentiendo* (D'), ce qui rétablit d'ailleurs le texte du Concile d'Orange (Denz. 180). Le schéma C s'obtient en remplaçant les crochets [] de la colonne de droite par les crochets isotopes de la colonne de gauche (situés en regard). — [4-], placé dans une colonne, indique que rien n'y correspond aux mots du crochet isotope de l'autre colonne.

Le schéma D est reproduit Denz. 1781-1820. Nous avons indiqué ces numéros en marge à droite.

Nous renverrons ultérieurement au document qui suit par la mention : L 3 = Ligne 3 ; L 9 « Ligne 9 ; etc...

CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA

Cap. 3. — DE FIDE

SCHÉMA C (M51, 34 B ii — 35 C 7) SCHÉMAS D' (M51, 336 D 16 — 338 A 18)
D (51, 432 Ai — 433 C3)

Denz.

[supremo suo 1 i. Cum homo a Deo tamquam [cre- 1789 auctore et Domino totus pen- deat]i (rationija i+)]3 [vera esse credimus, quae divinitus revelata sunt, non ob in- trinsecam, quam perspiciamus, rerum veritatem]4 15 [nec fallere nec falli]5 Γ+16	[revelanti Deo]3 intellectus et vo- luntatis obsequium fide praestare tenemur (can. 1). Hanc vero fidem, quae, humanae salutis initium est (Denz 801), Ecclesia catholica pro- 10 fitetur, virtutem esse supernatura- lem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, [ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lu- mine perspectam]q, sed propter auc- toritatem ipsius Dei revelantis, qui [nec falli nec fallere]s potest (can. 2). « Est enim fides, testante Apos- tolo, [sperandarum substantia re- 20 rum]6, argumentum non apparen- tium ». (Hebr. XI, 1).
[vaticinia]7 [sapientiam]8 [locutionis]9	2. Ut nihilominus fidei nostrae ob- 1790 sequium rationi consentaneum (Rom. XII, 1) esset, voluit Deus cum in- 25 ternis Spiritus Sancti auxiliis exter- na jungi revelationis suae argumen- ta, facta scilicet divina, atque im- primis miracula et [pi ophetias]y, quae cum Dei omnipotentiam et [in- 3Q finitam scientiam]8 luculenter com- monstrent, divinae [revelationis]g signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata (can. 3 et 4). Quare [tum Moyses et Prophetae, 35 tum ipse maxime Christus Domi- nus multa et manifestissima mira- 37 cula et prophetias ediderunt ; et de

[scriptum]10		38 Apostolis] 10 legimus : « <i>Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis</i> » (Mc XVI, 20). Et rursum [scriptum e«t : « <i>Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco</i> » (II Petr. I, 19).]!!.
[non crederemus nisi videdemus esse credendum, atque adeo]i2 [, et ab intellectus operatione distinctus ;]i3		3. Licet autem [+]12 fidei assensus 179» nequaquam sit motus animi caecus : [+]i3 nemo tamen « evangelicae praedicationi consentire » potest, sicut oportet ad salutem consequendam, « absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in [consentiendo]i4
[assentiendo]i4		55 do]iq (D' portait encore, comme B et C : « in assentiendo ») et credendo veritati » (Cone. Araus. Denz 178 sqq.). Quare <i>fides</i> ipsa in se etiamsi [+]ib
[nondum]i-;		60 16 <i>operatur</i> (Gal. V, 6) donum Dei [est]i7, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam gratiae ejus,-cui resistere posset, [consentiendo]i8
[+]i7		65 sentiendo]iS et cooperando (Denz 797 - can. 5).
[assentiendo]i8		4. Porro fide divina et catholica ea 1792 omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur 70 *t ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario [et universali]19 magisterio [tanquam divinitus revelata] 20 credenda proponuntur
	[+]*9 i+]zo	5. Quoniam vero « <i>sine fide... impossibile est placere Deo</i> » (Heb. XI, 6) et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea « <i>perseveraverit usque in finem</i> » (Mt. X, 22 ; XXIV, 13) vitam aeternam assequitur. Ut autem [+]zi officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deu» 85 per filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutioni» manifestis notis instruxit, ut [ea tanquam]22 custos et magistra verbi tevelati ab omnibus [posset agnoscere]23
	[facile agnoscere]23	90 ci]23-

LA CONSTITUTION « DE FIDE »

SCHÉMA C (M51, 34 B ii — 35 c 7) SCHEMAS D' (M51, 336 D 16 — 338A18)
D (M51, 432 Ai — 433 C3)

[nullam enim religiosam societatem praeter^ i+]*5	91	6.	Ad [H24 solam [enim]zs ca- 1794
[+]*>	95	et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, [ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis	foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem]20
[efficacius etiam]27	110	firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio [eflicax]a-	subsidium accedit ex superna virtute. [Etenim benignissimus]28 Dominus [et]2g errantes gratia sua [excitat atque]jo
piissimus]28 i+ho	115	adjuvat, ut « ad agnitionem veritatis venire » (I Tim. II, 4) possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum (I Petr. Π, 9), in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur (Denz 804). Quo circa minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum [catholicae]3i	veritati adhaeserunt [atque]32 eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur ; [illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio suscep-
[nam]33	130	runt]33, nullam unquam [+ [34 habere possunt [justam]35 causam mutandi aut in dubium [fidem eamdem revocandi]cô (can. 6). Quaecum ita sint, « gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in luumine » (Col. I. 12), tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem lesum » (Hebr. XII, 2) « teneamus spei nostrae [confessionem indeclinabilem »].	37.
[revocandi fidem, qui eam sub Ecclesiae magisterio susceperunt]3t>	140	37.	
(indeclinabilem confessionem]37	142	37.	

CANONES DE EIDE CATHOLICA

Cap. 3. — DE FIDE

SCHÉMA C (M51, 37 C 4 — jS A 9) SCHÉMAS D* (M51, 338 B 1 — 338 C 9)
Θ (M51, 435 B 16 — 435 D 7)

143 i. Si quis dixerit, rationem huma- 1810
nam ita independentem esse, ut fi-
145 des ei a Deo imperari non possit :
anathema sit.

[a scientia naturali, quae veritatem reli- >. Si quis dixerit, fidem divinam a 1811
ginsam aut moralem pro objecto habeat,
non distingui^ [naturali de Deo et rebus morali-
[eam]]j9 150 bus scientia non distingui]3S, ac
propterea adffidem divinamJ39 non
requiri, ut revelata veritas propter
auctoritatem Dei revelantis creda-
tur : A. S. (P 1).

[fieri non posse. 3. Si quis dixerit [revelationem di- 1812
ut ievelarto divina externis signis red- 155 vinam externis signis credibilem
datur crédibilisé fieri non posse]^o, ideoque sola
[+]4i interna cujusque experientia [aut
inspirazione privata]4i homines ad
fidem moveri debere : A. S. (P 2).

160 4. Si quis dixerit, miracula nulla 1813
fieri posse, proindeque omnes [de iis]
42 narrationes, etiam in sacra Scrip-
tura contentas, inter fabulas vel my-
thos ablegandas esse ; aut miracula
165 certo cognosci nunquam posse nec
iis divinam religionis Christianae
originem rite probari : A. S. (P 2).

[fidem qua Christiani - Si gUjs dixerit, [assensum fidei 1814
evangelicae praedicationi consentiunt, non
esse nisi persuasionem necessariis scien-
tiae humanae argumentis inductam]43 christianae non esse liberum, sed
[tantummodo ad]44 sario produci^ ; aut [ad solam]44
fidem vivam, quae per caritatem
operatur (Gal. V, 6), gratiam Dei
necessariam esse : A. S. (P 3).

175 6. Si quis dixerit, parem esse con- 181\$
ditionem fidelium atque eorum, qui
ad fidem unice veram nondum per-
venerunt ita ut [catholici justam
causam habere]45 possint fidem,
180 quam sub Ecclesiae magisterio iam
susceperunt, assensu suspenso in du-
bium [vocandi]46, donec demons-
trationem scientificam credibilita-
tis et veritatis fidei suae absolve-
185 rint : A. S. (P 7).

fideles catholici
licite]45

[vocari]4ô

EXCURSUS 11

LFS TYPES DE CONTINGENCE

Nous nous proposons, dans cet excursus, de récapituler les différents types de contingence, de préciser la nature des rapports qu'ils soutiennent entre eux, et de montrer comment ils forment un ensemble organique (i).

j. *Nomenclature*

0	Contingence objective (2)	P	Contingence de la potentialité en regard de l'acte, laquelle joue à deux degrés :
S	Contingence subjective, qui comprend deux cas :	Pm	Contingence de l'être matériel en regard de l'être spirituel
S—	Contingence subjective par défaut	Pc	Contingence de l'être créé en regard de sa Cause incréée
S+	Contingence subjective par excès*		

0 Contingence objective.

C'est le fait que l'univers matériel (et nous entendons par là l'ensemble des êtres qui comportent matière : du corps inanimé à l'homme, inclusivement), n'est pas entièrement déterminé ; il pourrait être, en lui-même et objectivement, autrement qu'il n'est. Les biologistes l'ont toujours admis : du moins en fait, c'est-à-dire en tant qu'ils font de la biologie ; quoi qu'il en soit de leur réflexion a posteriori sur leur science. Les physiciens dits « classiques » n'admettaient pas cette contingence objective. Le déterminisme énoncé par Laplace comme un principe absolu est la négation formelle de la contingence objective : l'évolution de l'univers est entièrement déterminée par son état à un instant donné. Les physiciens contemporains reconnaissent tous une contingence objective (diffraction d'un faisceau d'électrons par exemple) dont l'expression est incluse dans les relations d'incertitude de Heisenberg.

Au point de vue philosophique, la contingence objective provient de l'interférence entre deux types de déterminisme : le déterminisme de finalité est dominant au niveau de la vie ; le déterminisme qui résulte de l'enchaînement des causes formelles et efficientes domine au niveau inanimé. Mais en fait tous les êtres matériels ont l'ensemble constitue notre univers relèvent simultanément de ces deux déterminismes de types différents ; il est clair en effet que le second existe, et l'expérience montre d'autre part, contre Laplace, qu'il n'est pas le seul. On peut montrer que tous les cas de contingence — ou, dans un autre vocabulaire, de hasard — viennent de l'écart à la fois objectif et sémantique qui distingue ces deux types de déterminisme.

Ajoutons que contingence objective ne signifie pas contingence pure et absence de loi. M. L. de Broglie a parlé d'une « causalité faible » : elle s'oppose à la « causalité

(1) Nous nous plaçons ici à un point de vue analytique. Nous voulons surtout inventorier les notions telles qu'elles se présentent, afin de dévoiler les ramifications complexes du fait préternaturel. Nous montrerons, à l'excursus V, comment ces mêmes éléments s'intègrent dans l'ordre de la causalité, et partant dans une vue de sagesse.

(2) Dans le texte qui suit, les lettres en caractères gras équivaldront aux locutions placées en regard.

forte » équivalente au déterminisme laplacien, mais elle demeure une vraie causalité au sens scientifique de ce mot ; c'est-à-dire que la causalité faible implique pour le moins le déterminisme dit « statistique » ; mais elle a une portée métaphysique dont les lois stochastiques ne sont que l'expression. M. Born a fort bien montré que le déterminisme et la causalité sont d'essence différente. (Natural Philosophy of Cause and Chance. Oxford, 1949).

Enfin la locution « contingence *objective* » ne doit pas faire équivoque ; le mot objectif ne doit pas être interprété d'une manière trop étroite, puisque le sujet fait en quelque manière partie de l'objet : l'expérimentateur et ses instruments modifient l'objet observé. Ce point est trop connu maintenant pour qu'il soit utile d'insister. Il a, touchant la problématique du miracle, une grande portée : il montre en effet, dès le principe, qu'on ne saurait isoler les uns des autres les différents aspects de la contingence ; or, précisément, le miracle les implique tous simultanément.

S Contingence subjective.

C'est l'écart entre la réalité telle qu'elle est en elle-même et la connaissance que nous en avons. Dans « réalité telle qu'elle est en elle-même » nous incluons bien entendu : 1. l'homme lui-même, dans la mesure où il interfère avec l'objet observé ; 2. la contingence objective O précédemment définie. Autrement dit, la pensée a prise sur les phénomènes, sans avoir prise adéquatement. La marge d'inadéquation est évidemment indéterminable : et c'est cette nouvelle indétermination, irréductible à O. que nous appelons contingence subjective S. Toutes les démarches ordonnées à l'observation, à la représentation, à l'explication, de l'univers matériel requièrent S comme leur condition de possibilité : cela est vrai, éminemment, en ce qui concerne l'induction, ainsi que l'a montré Hamelin. L'inéquation entre la pensée et les phénomènes, qui est le fondement de S, peut se vérifier de deux façons :

S— Contingence subjective par défaut.

Elle consiste en ce que notre représentation de la réalité est moins déterminée que la réalité elle-même (quoi qu'il en soit d'ailleurs des comportements de cette réalité en ce qui concerne le déterminisme et la contingence objective : O est intégrée à la « réalité elle-même »). C'est le cas le plus commun. Il est banal de noter qu'une théorie, abandonnée, demeure généralement au titre d'« approximation » de la théorie qui la remplace. C'est-à-dire que la théorie première manquait de précision, de détermination : elle inscrivait au compte de O une contingence de type S.

S+ Contingence subjective par excès.

Elle consiste dans l'excès inverse. Notre représentation est plus déterminée que la réalité elle-même, et donc trop déterminée. Nous voyons clairement maintenant qu'il en était ainsi pour le déterminisme laplacien. Sq- affirme quelque chose de faux ; elle est donc plus erronée que S— qui, simplement, n'affirme pas tout ce qui est vrai. Et c'est la raison pour laquelle la seconde mécanique des quanta a une portée épistémologique si considérable ; elle a réduit Sq-, tandis que toutes les autres théories physiques s'étaient contentées de réduire S—.

En fait, S— et Sq- existent toujours simultanément : c'est-à-dire que S ne peut se réaliser sans inclure simultanément ses deux modalités. Notre exemple le montre très clairement ; le passage de la physique classique à la nouvelle physique est tout à la fois : 1. substitution d'une représentation moins déterminée à une autre qui l'était trop, et en ce sens il y a réduction de S4- ; 2. expression plus rigoureuse de la réalité, et pour autant l'éduction de S—. Autrement dit, la variation de Sq- et la variation de S— sont concomitantes ; c'est le meilleur critère de la simultanéité de S4- et de S— quant à leur réalité même. En langage commun : nous ne savons le fond de rien (S—) ; et nous durcissons tout (Sq-). Cette remarque n'ôte évidemment pas qu'il puisse y avoir prédominance de Sq- ou de S— ; mais cela échappe aussi radicalement à toute déterminabilité que S prise dans son ensemble.

P Pin Pc ne nous retiendront que considérées dans leur rapport avec O et S, puisque nous n'avons pas à nous occuper ici de Dieu en lui-même ou de la créature spirituelle en elle-même. Nous y reviendrons donc en examinant :

2 Implications entre les différents types de contingence

O EI S CONSTITUENT DEUX TYPB3 D'ESSENCES DIFFÉRENTES.

En effet, S pourrait s'annuler, O demeurant inchangée ; et en fait le progrès de la physique, telle qu'elle se pose actuellement, vise la conservation de O dans la réduction indéfinie de S. On peut ajouter que pour Dieu, O existe, non S. En «tour, supposé que l'univers fût déterminé, il n'en résulterait pas que nous puissions le connaître adéquatement : S existerait sans O.

O EI S INTERFERENT.

La contingence n'est connaissable en elle-même que pour Dieu (IV, 283). Il en résulte que pour tout esprit créé, pour l'homme en particulier, O entraîne nécessairement S. En retour il faut ajouter que S implique pratiquement O : c'est-à-dire que S ne se réalise en fait que dans O. Et de là vient précisément l'anomalie de la concomitance entre les deux modes apparemment opposés Sq- et S—. En effet, l'écart entre la pensée et les phénomènes est indéterminé ; mais cette indétermination est signifiée immédiatement ; par référence à la pensée en S—, (l'écart est, dans ce cas, signifié comme dérivant de l'inadéquation de la pensée), par référence au phénomène en S+ (l'écart est alors signifié comme dérivant de l'indétermination, non exprimable, du phénomène). La distinction S— S4- ne fait que réfléchir au sein même de S la distinction O S ; S4- et S— seraient contraires si elles appartenaient à la même espèce, et leurs variations devraient se produire en sens opposés ; mais S4- et S— sont en réalité d'espèce différente : aussi leurs variations peuvent-elles être, comme nous l'avons vu, concomitantes.

Pm EST INDÉPENDANT DE O.

Nous entendons par Pm la contingence dont l'expression adéquate dans l'ordre psychologique se nomme libre arbitre. La liberté consiste, selon la belle définition de S. Augustin, à ne désirer que ce qui ne peut pas nous être ôté : c'est-à-dire à réaliser notre fin essentielle ; tandis que le libre arbitre concerne l'insertion de notre agir dans le monde extérieur (Cf. pp. 293-294 ; IV, 453) ; c'est donc ce nouveau degré de contingence que nous désignons par Pm. Il est clair que O ne requiert pas Pm ; mais on peut se demander si Pm ne requiert pas O : si le déploiement du libre arbitre ne requiert pas, comme son cadre nécessaire, la contingence objective. Nous pensons qu'il faut répondre négativement. Il est certainement beaucoup plus harmonieux que O prépare Pm ; mais Pm ne requiert pas O. Supprimer O, c'est en effet revenir au déterminisme physique rigoureux formulé par Laplace. Mais ce déterminisme vaut à partir de « conditions initiales » ; il suppose par conséquent un système de référence par rapport auquel il se définit. Si on considère l'univers dans son ensemble, il n'est plus possible d'assigner un système de référence qui lui soit extrinsèque : « La terre va où elle veut » dit Eddington. Dans la cosmologie relativiste le déterminisme renaît quand on considère les parties dans leurs relations mutuelles mais l'idée même de Laplace cesse d'avoir un sens pour l'ensemble.

Si donc il est vrai que le libre arbitre ne peut développer ses choix dans l'extériorité que si cette dernière est affectée de contingence, on doit ajouter que le libre arbitre trouve certainement la contingence dont il a besoin, indépendamment de O. L'esprit, dominant l'univers matériel (nous admettons évidemment la transcendance de l'esprit), peut envisager celui-ci dans son ensemble et en infléchir l'évolution sans contrevenir à aucune de ses lois nécessaires : de même qu'à un niveau plus modeste le vivant use à ses propres fins du déterminisme physico chimique ; il n'en contredit aucune loi, mais il peut faire jouer l'une ou l'autre des lois dont il possède l'ensemble : l'ensemble inclut des interférences irréductibles au déterminisme de chaque loi prise isolément ; autrement dit il y a un déterminisme de finalité distinct du déterminisme d'efficience, ainsi d'ailleurs que l'expérience le prouve. Au point de vue des structures cela tient à ce que l'ensemble des êtres d'un degré déterminé n'est pas, comme tel, comme ensemble, homogène aux êtres qui le constituent. Cet ensemble relève donc d'un déterminisme nouveau, que seuls peuvent réaliser et éventuellement comprendre les êtres qui, de par leur nature, sont en relation avec l'ensemble comme tel, et qui par conséquent le dominent en quelque façon. Il suffit, en retour, de transcender les êtres d'un degré donné pour ^-happer au déterminisme qui affecte leurs relations mu-

tuelles, et pour être capable d'assumer ce déterminisme dans une finalité qui le dépasse. Concluons donc : si on entend O dans son acception la plus immédiate : contingence objective de la physique moderne, laquelle est objet d'expérience sensible et s'oppose au déterminisme laplacien ; alors il faut tenir que Pm ne requiert pas *en droit* O. Le libre arbitre trouve toujours, sous forme d'un indéterminisme d'ensemble, le type de contingence requis à son exercice. Mais il faut ajouter que l'existence de O assure à un niveau où se déploie le libre arbitre une harmonie beaucoup plus profonde : car la finalité nouvelle propre au libre arbitre s'insère par O dans la structure même de l'être matériel au lieu de lui être en quelque sorte superposée.

Pm NE SOUTIENT PAS DE RELATION NÉCESSAIRE AVEC S.

L'ignorance paraîtra compromettre ou au contraire favoriser le jeu du libre arbitre, selon qu'on envisagera principalement dans l'agir humain : l'incidence intellectuelle par quoi toute démarche est proportionnée à un objet réel *donné* ; ou bien l'incidence volontaire dont l'essence, qui est dynamisme pur, peut se manifester beaucoup plus fréquemment en brochant sur un canevas rationnel reconstruit qu'en attendant une régulation objective toujours difficile à découvrir.

Pc ES) INDÉPENDANTE DE TOUS LES AUTRES TYPES DE CONTINGENCE.

C'est-à-dire que toute créature demeure en disponibilité radicale à l'égard du Créateur. Des considérations semblables à celles qu'on a développées concernant le cas Pm — O montreraient que l'opération divine ne requiert, pour s'insérer dans l'univers créé, aucune contingence observable au niveau créé. La disponibilité de la créature à l'égard de Dieu consiste simplement en ceci : Dieu peut toujours communiquer à telle créature qu'il lui plaît une finalité nouvelle, surnaturelle par exemple, achevant sans la détruire la finalité de nature. Mais, là encore, il est plus cohérent de pouvoir considérer les degrés hiérarchisés de la contingence naturelle comme la trace ontologique et l'émergence observable de la disponibilité propre à la créature en regard du Créateur.

3 Organisation des différents types de contingence

Les considérations précédentes trouveront ici leur justification. Nous avons en vue de situer avec précision le miracle sur la carte de la contingence. Nous avons rencontré, chemin faisant, deux cas éclairants.

L'induction se développe dans l'écart O — S : S intervenant pas ses deux modalités S+ et S—.

La liberté, ou plus exactement le libre arbitre, met en œuvre *en fait* :

Pm : transcendance de l'esprit par rapport à l'univers matériel.

O : contingence objective, hospitalière à la nouvelle contingence créée par l'action libre, et d'ailleurs accrue du fait de cette dernière.

S : et notamment S—. L'inadéquation, par défaut, de la connaissance à la réalité favorise l'action libre, ne serait-ce que l'initiative ordonnée à une connaissance plus précise. Tandis que, psychologiquement, l'inadéquation par excès paralyse la recherche, et en général l'initiative : car il faut, pour la soutenir, un effort plus grand que pour s'abandonner au déterminisme. S+ ne favorise qu'un jeu à vide de la volonté, jeu contre nature puisque cette faculté est normalement coordonnée à l'intelligence.

Ajoutons que, dans tel cas concret du libre arbitre, ces trois facteurs réagissent l'un sur l'autre ; nous les observons globalement, et il semble bien malaisé d'assigner la contribution de chacun d'entre eux. Cela nous aidera à mieux comprendre une complexité semblable dans le cas du miracle.

Le miracle met, lui aussi, en œuvre, *en fait*, trois éléments :

Pc : une finalité surnaturelle est assignée par Dieu au fait préternaturel ; c'est cette finalité qui exprime le plus profondément la disponibilité du fait préternaturel à l'égard de Dieu ; cette finalité est d'autre part objectivement discernable en vertu du contexte dans lequel se produit le fait surnaturel.

O : le fait préternaturel excède les bornes de O ; c'est par cela même qu'il se définit.

S : et notamment S-p. Il est certain que notre représentation de l'univers est, d'une manière, sur-déterministe. Et pour autant nous diminuons O, tant en amplitude qu'en profondeur. Le préternaturel se définissant comme ce qui excède O, il est possible que certains faits tenus actuellement pour préternaturels ne le soient pas en réalité. En d'autres termes, en épistémologie moderne, S+ ajoute une contribution propre à celle que 8. Thomas reconnaissait aux démons (IV, 295).

Tout miracle manifeste donc un complexe causal qui est observé globalement ; et il est aussi malaisé que dans le cas du libre arbitre d'assigner avec rigueur l'exacte contribution de chaque élément. En ce sens, on ne peut dire que le miracle soit un objet de constatation scientifique comme un autre. Il prouve avec certitude, mai» À une double condition : on doit exiger un écart assez considérable par rapport à la contingence objective actuellement connue ; on doit tenir compte organiquement, dans son interprétation, de sa connexion avec l'ordre surnaturel.

On peut récapituler ce qui précède dans le tableau suivant :

		Pc	(Fin surnaturelle (1), assignée à un
Induction \ scientifique I	S +	Miracle	› Fait préternaturel (discernable comme tel)
	O		A la faveur (en fait) de la contingence objective.
	S—	libre arbitre) Un fait relevant du déterminisme matériel
	Pm		f Acquiert une finalité humaine (2).

L'initiative humaine se définit formellement par référence à la finalité et à la nature humaines. (Pm répond, formellement, à la finalité humaine).

L'initiative divine se définit formellement par référence à la nature divine considérée en elle-même. (Pc répond, formellement, à la finalité surnaturelle).

L'une et l'autre initiative s'insèrent dans l'univers à la faveur de la contingence tant objective que subjective.

(1) Le don de la fin surnaturelle met éminemment en œuvre la contingence que nous avons appelée Pc.

(2) L'exercice du libre arbitre met en œuvre la contingence que nous avons appelée Pm. Notre tableau se place au point de vue de la science humaine : c'est la contingence objective qui en est l'axe. Mais, en sagesse, il convient de rapprocher la première et la dernière ligne. La véritable signification de O, c'est d'exprimer, *intrinsèquement* à l'univers matériel, la contingence qui résulte pour lui *extrinsèquement* de sa coordination avec les degrés d'être supérieurs : l'esprit (Pm) ; Dieu (Pc).

LA FINALITE DANS L'ORDRE NATUREL ET DANS L'ORDRE SURNATUREL

Nous avons eu occasion, à plusieurs reprises, de rappeler avec S. Thomas le principe de l'enchaînement de la finalité (IV, 173). Ce principe engage toute une vue du monde que S. Thomas a élaborée en structurant la participation platonicienne au moyen de la finalité aristotélicienne. Quelques précisions seront utiles.

1. Chaque être de nature, étant assujetti à un cycle d'opérations propres, il CONVIENT, POUR RENDRE COMPTE DE L'UNITÉ DE L'UNIVERS, DE DISTINGUER DEUX INCIDENCES DE LA FINALITÉ : TRANSCENDANTE OU INSPIRATRICE, IMMANENTE OU RÉCEPTRICE.

La stabilité de l'univers, telle qu'elle est macroscopiquement constatable, étant rapportée à un déterminisme de nature, il reste à expliquer comment ces différentes natures qui sont, chacune pour son compte, principe permanent d'un cycle d'opérations (1), sont également enchaînées les unes aux autres de telle manière que leur ensemble forme un tout organique. Chaque mouvement, étant en quelque sorte enfermé en lui-même comme le montre sa périodicité, comment est-il partie d'un rythme universel ? Ce même problème se trouve d'ailleurs posé par la métaphysique de la causalité du mouvement ; la chaîne des mobiles « mus par un autre » ne peut être suspendue qu'à un premier moteur immobile ; mais, ceci étant démontré par réduction à l'absurde, il reste à assigner le type de la motion exercée par le moteur immobile sur les êtres qui sont mus par lui ; il faut aussi indiquer en général comment une nature supérieure meut celles qui lui sont subordonnées. D'une manière comme de l'autre c'est donc la question de hiérarchie qui est posée. Il serait d'ailleurs contradictoire que l'unité du tout fût réalisée par violence puisqu'il n'y a rien en dehors du tout qui puisse exercer sur lui une contrainte ; l'unité doit donc être réalisée en vertu de l'affinité mutuelle des parties les unes pour les autres. S. Thomas estime avec Denys que :

- 1) Chaque nature inférieure a quelque chose de commun avec la nature supérieure
- 2) Ce quelque chose de commun est « une participation à la perfection » de la nature supérieure (et qui relève donc de son essence). 2 S, D 39, Q 3, A 1 ; CG. III, 107, P3.

(1) R. Lacroze. (Sur le concept de nature humaine. Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy. Amsterdam, 1949. I, pp. 183-185) reprend une définition semblable : « Est naturel tout processus se développant selon ses propres lois, c'est-à-dire soustrait aux contraintes ou artifices, qui en altéreraient le cours par une intervention extérieure ». L'auteur ne récuse pas, même pour l'homme, la notion de nature. Il distingue la nature humaine inconsciente, nature animale stable, et une nature humaine « fictive », dont « le contenu est constitué des significations impliquées dans l'existence concrète ; celles-ci, détachées des conduites dont elles faisaient partie intégrante, sont projetées dans le passé comme puissances préexistant à l'acte : ainsi naissent les notions de tendance, intention, disposition, habitude ou sentiment ». «La nature que l'homme se reconnaît, serait un pur mirage si le comportement humain ne portait en lui-même son sens ; il n'est pour la conscience que de le dévoiler ». «La nature humaine n'est donc ni une réalité existant en soi, ni une simple fantaisie imaginative ; elle est un ensemble de significations inhérentes à nos conduites avant d'être posées dans leur généralité abstraite ». (Cf. I, 6).

L'auteur conclut que la nature est une réalité ouverte. Nous retiendrons avec lui que là nature est au principe d'un comportement « ayant son sens » ; nous ajouterons que, dans ces conditions, elle a précisément le type de stabilité inhérent à la finalité.

3) (> quelque chose * étant reçu dans une nature moins parfait* » (Ibid.) *st part-
cif»^ d'une maniêr* moindre par |H nature Inférieure " per qundnm tenuem partl-
ripntinnrm k (de V XV. i) (If. Exc iff. l'j) Ain«i In *ratio* ret propre A l'hom»,
VinhllrtIm est propre A Lang* ; mal* de tell» manière que l'homme jouisse effet-
vement de *Itntfilerlui*.

Anstot*. observateur du monde vivant, avait bien X|»erçu cet enchaînement Mais
il a discerné (ef S, Thomas plus encore que lui), sou* la hiérarchie de* *formes*. l'éco-
nomie fie l'-ire lui πν ην . Aussi cett· vue du monde, qui est en substani» la métaphy-
sique de l'être, *n'fjhflf* pm un «yt/ême et c'est pourquoi ell» i une valem permaneto
?p (>et bi notion de finalité qui *n est l'exptesskm souple *rt* prédv. L? premier
moteur e«t l'intelligible et il est |» Bien ; il »*t saisi comme Acte et il est objet d*
désir : rt. ainsi, il attire ver* lui. sans subir aucune modilientlon, les êtres rapable*
de k comprendre. (Métaph XII, 7). Mal* c'est surtout l'enchaînement des êtres qui
nous intéresse ici comment le même être de nature peut-il avoir une fin fransrmdante
ver* laquelle l il tend», et poursuivre en même temps un cycle d'opération» qui cor-
respondent A Une fin *propre* ? Comment en second lieu et ttc finalité, A quelque degré
qu'on l'envisage, engendre-t-elle, dans l'être auquel elle est en quelque manière
extérieure, un comportement invariable ?

Aristote résoud la première question par une distinction fort important? qui n ét*
repris* par les *colast;qu*s et qui est d'usag· courant en théologie. On ne doit pas
dire qu'il y a deux caus** finale*, l'un* transcendant*, l'autre cOnnaturelle, mais que
la eau.»· finale comporte en *11*-m<m» une double modalité. La cause finale c'est le
but d* l'action, mais t'»*t aussi l'être pour l* bien duquel l'action est faite et dans
lcqnr l'action est reçue ; si j'offre un prévôt pour faire plaisir, la cause finale qui
Inspir* mon -icte »st)» fait d* fair* plaisir, mais ccttr même cause final* est égale
ment relui qui s*ra gratifié. Aristote dit d'un* manière plus nuancée : *rsti gar fini*
tu hou hrnrljQ [krHj tino», *h^n to m*n* est» *lo d'ouk rtli* (Méta. XII, 7 ; 107J b a-j)
(La finalité peut *ithiàr* A une chose ou être relative h un* chos» . en ce second sens
elle peut appartenir aux ttr** immobiles mais non au premier vnsj (à). La cause
final* est toujours l« <■.·' *n vue l* quoi», mais ■rtt* intention de l'action p*ut être

(/) Dans son commentai», S. Thomas dono* A la fin-motif un* consistance objec-
tive, *ta* qui aboutit h la distinction 1

fin préexistante (Méta. — Cf. C. G. II, iR-rq)
fin visé» par l'étr* de natur* (C. T. 103).

D'autre part S, Thomas précis* j
e S, D j8. Q », A l. La fin propre de chaque chose. par quoi *11* **» ordonné* A
la fin ultime, c'est v>n opération propre.

C'est donc dans l'acte que s* réalise l'enchaînement de la finalité.
<>n retrouve cctt* même distinction entre lrs deux aspects d* la fin. exprimée d'une
manière un peu différent* en un autre passage d'Aristot* : *to d'hou heneka ditton*,
to men hou, to dr hfi (La cause final* *st double c'est d'un» part l* motif de l'opé-
ration. c'»*f d'autre part l* sujet *n qui «» t*rmin· l'opération) fTralté d» l'ftme 11,
4 ; 415 b i, no).

C'est, en substance, notre première distinction : la substitution de *hfi i fini* n*
change rî*n. D'ailleurs, dans l's l'hysiqu**, Aristo»* n* mentionne qu'un» seule dis-
tinction relative A la caus* finale » la raus» final* *st doubl*. comm» nous l'avons
déjà vu au Peri Philosophias ». (Phys. H, a ; 174 a 35-36).

La traduction latine qu'avait S. Thomas port* « quo ». au lieu de < alicui » dans
l* passage de* Métaphysiques Et S. Thomas commente *n distinguant trois sens fir»
de An. II, 7. N 316),

hou « « cujus » = id cujua causa agitur directe,
(Ce *n fonction d* quoi la caus* agit ; par ex. la santé;
fiA « «quo» *fi0*, — subjectum habena id cujus causa agitur).
<L* sujet qui potwêd* c» en vertu de quoi la cause agit : par ex. l* corps),
(i°. — illud qtind principale int*ntum adipiscimur),
(C* que principalement nous visons A a>romplir : par »x. ré»hauff»m»nto

C'est par et dans l'Ahauffernent qu- le corps r»v, it)q santé, » quo » désigne
donc le sujet récepteur d* l'opération tautrement dit. 1* sujet dans l*of/ération
«* termine: c'»*t le sens de A et d* fini *n Aristote, Mais l. **quo** désigne égale-
ment l'asp*!t formel sous lequel le sujet reçoit tett» opération. C'est-à-dire' que fopê*

,η Bu>Ik I^rrri* le <rij*t qui agit, «/nt *n tuât qtl'rlk i^rhêve dan* k terme <l- |'a/ Mon ; comme **loi ri ne «aurait Afr immarnni. puisque l'action rlgoureieernrnt immanent/ he Comport* plus aunmr fma lift, il est *n quelque façon distinct du sujet qui agi*, et non s^ukrntent j| marque l'rthévernent de l'action dans *l'ordre lormrl, mai** 'wore il U reçoit el «*<0 trouve, pour autant, modifié. Il résulte de là que let êtres immobile, et ·ιη particulier μ premier moteur ne peuvent Hr* earn*s fin;·!*.» au **rofid des Φ// ' </ns définis puis qu'ik nt sont *ffi aucune façon* perfectibles ; ils r»*. peuvent être reuse final· r4repfr1<^ uadis qu'ils peuvent être, et le premier moteur est nécessairement, /aw final· Irispirnui/r. Mais ce sont surtout les êtres mû* qui noua iflléresaent, <r c'^f r/bi'i7*m**nf à eui que la distinction des modalités de la cause final· prend toute «pi porté*. L'être mobile *et toujours cause final· eu </ond sens défini : cause final· réceptrice r ;î r+foit en effet toujours en quelque façon l'action dont il est l'origine et qui lui rv Inspirée par l· moteur immobile. l) es! mû /rur/r *qu'il* subit retrait du Bien H de l'in- telligible, dont il appréhende, conformément A sa nature, tel ou Uil a*p/*<t l·! cette metion constitue la finalité au premier sens) ; mais il est mû *pour* lui, pour sa propre fin. puisque son mouvement l· fait devenir ce qu'il doit être fil est cause final· au second sent). On voit qu'il n'y a pas IA deux finalités. mais tme .seul· : un* seule ins- piration que j'ori prut appeler inspiration du cAté du moteur Immobile, et élan dan* l'être mit ; il ne s'agit (l'ailleurs pas d'un élan qui .soulèverait l'être au-dessus de lüi-rn^rne dans une participation extatique ; la spiration est la même *pr*jr* tou* les êtres auxquels elle .s'adresse, mais elle est perçue par rhacun conformément A ta propre natur/ ; l'élan qui en résulte ne présente donc aucune violence, il n< fait p.s étr» plus que soi-même. mais 4 donne d'être exactement v/i-méw·. ()n ^(*At* que dans une semblable conception, si le Bien conserve son rAl· primordial au point *de* vue w moteur n, c'est, <ofnnv· il se doit d'ailleurs, du côté de rintelligibilité que se trouve l'explication : c'est l'intelligibilité qui établit d'une nature A celle qui lui e#t infé- rieure. notamment du premier fnfnlhgibl· aux c primera rnûs >», la relation qui 'mtpêche que chaque nature ne soit closo en elfe-même, relation qui p^rmAt d'mrtre p/Vf A l'nppétibllité du him de s'exerter /ffeefivement ; mais c'est également l'in- telligibilité qui sauvegarde l· déterminisme propre A chaque nature 1 car il revient A chaque nature d'infléchir la finalité universelle et absolue en sa faveur ch la saisissant avec sa pr//pre capacité infrllec tu/dl·, (omrnc le dit Aristote, * le prin< if/F c'est la pensée e <nrkhi ^ατ hé noécl·. Méta, XΠ. 7 ; 107* a 30/ i aussi bien du côté /lu mo- teur que du cAté du mobile# La Pensée et l· Bien étant, universellement et absolument catiA finale inspiratrice, la pensée par laquelle il revient à chaque être d'appréhender cette Pensée et ce Bien le constitue cause finale réceptrice de «a propre action ; il n'y a qu'une seule finalité qui fonde l'unité de l'univers, mais chaque nature l'infl- chit conformément A son module d'intelligibilité. (CL Physiques If, 3, p Cause Im- médiate *pr^i^ y* signifie la cause universelle *duns* la cause prochaine)·

2. La FORME êfAMÎ, EM U.M SEMS, tOEHFIQUE A f.A PIM, JL COSVÎRMf hE OISIWGUtR nPJ'X l?K ÎDEM/ ES OR ÎA P(WMR. HOMOLOGUÉS A <EU ES UK TA F1M

La première des deux questions que nous posions étant ainsi résolue, il convient Φ rendre compte métaphysiquement de la stabilité du comportement d'ufte nature déterminée placée sous l'emprise de la finalité qui la meut. Cette stabilité résulte, nous venons d>' l· voir, d· la <apa<ité Intellectuelle prr/pre A chaque nntur*» ; A cette capa- rlté correspond l'ai te maximum dont l· sujet est capable et comme en doctrine hylé- ration réalisatr»* cl· In fin prut être envisagée i soit en elfe-même, M elle est alors irnpêfZr pnr l· <l cujus » ; Soit du point de vue du sujet. Cefte distinction est déjà imorrée :

j S. f) Λ ?. // Finis serundum quod in «a ronshkrafum... vel ejus qwl In finrrn tendit >»,

Et en moral·, r/ù l· sujH «st pour ainsi dire donné une fois pour toutes, αΠ *r sens qu'il s'agit form/dlement de *propre* perfectionnerncnt (// honurn operantis *n ef* non <l bonurn //péris *»), // quo » egt pris seulement au second sens : point d· vu* formel de la *r^c^ptiori*. *srns* de *fini* u cui *n* n'est plus mentionné· parce qu'il est présupposé.

f)n peut, A partir de IA. distinguer l'amour d'amitié et l'amour de roncwpiêscen»e. Noue n'avons pas A examiner c/>tte question <r^t 1, 8 ; II, 7 ; IL 7. a10 : XL jf

morphique c'est la forme qui est principe intrinsèque d'attraction, on en conclut que pour un être déterminé c'est la forme qui répond à la fin ; la forme est ce qui constitue le sujet en lui-même la fin est ce par quoi il se trouve inséré dans l'ordre universel, mais à ceci près, ces deux choses sont identiques. (Méta. II, 4 ; 1044 b 1) ; d'une manière plus précise, au point de vue qui nous occupe, la forme et la fin ne font qu'un parce qu'elles constituent un seul et même principe d'où procède originellement le mouvement qui est propre à l'espèce envisagée : *Erkhetai de ta tria eis hen pollakis : to men gar ti esti kai to hou heneka, to d'hothen hé kinesis prôton tô eidei tauto toutois*. (Phy. II, 7 ; 19S a 24-26). C'est donc la forme qui est, aussi bien dans l'ordre de l'être que dans celui de l'opération, le principe stable qui explique la permanence du comportement d'un être déterminé en regard de sa fin également stable. La forme c'est la fin en tant qu'elle est principe immanent de l'agir. Nous n'avons pas à insister sur les différences qui existent entre ces deux notions : marquons plutôt une importante conséquence de leur identification au point de vue du mouvement. Si la fin doit être appelée forme, c'est parce que l'être ne peut pas être mû seulement du dehors, d'autant que les êtres de nature (ceux dont l'observation a conduit à cette théorie) sont « ceux qui possèdent en eux-mêmes le principe de leur mouvement » : il faut donc, à la fin, un répondant intrinsèque ; mais en retour la forme demeure toute chargée de la finalité qui en impère l'existence : si la fin est forme, la forme est fin ; si la fin est forme parce qu'elle est principe d'agir, la forme à son tour agit comme une fin ; la forme est, en un sens, l'individuation, dans un être, de la finalité universelle à laquelle, précisément par cette forme, il participe. Chaque être subit l'attrait de la finalité universelle qui lui est transcendante, en tant qu'elle lui est rendue connaturelle et immédiate : c'est la forme qui réalise cette proximité sans abdiquer pour autant le type de motion qui est propre à la cause finale. La forme spécifique n'est que virtuellement possédée par l'être individuel et elle demeure pour lui un objet de désir : la forme est pour ainsi dire la fin contractée dans l'ordre individuel, et d'ailleurs elle joue, dans l'analyse du changement comme tel, le même rôle que la fin dans la coordination des mouvements de l'univers.

L'expression d'Aristote n'est pas trop forte : forme et fin sont un ; la seule différence de l'une à l'autre, c'est qu'elles relèvent de deux degrés de visualisation différents. Et on ne systématiserait pas trop la pensée du Philosophe en établissant une correspondance entre les deux modalités de la fin d'une part, entre celles que revêt la forme d'autre part. Celle-ci, en effet, appartient à l'individu et doit être alors entendue en un sens concret (*morphé*), mais elle est premièrement forme de l'espèce (*eidos*) et a dans cette acception la teneur d'un universel, soit métaphysique (essence), soit logique (définition). La *morphé* est actuellement possédée par le sujet, elle est la mesure explicite de sa perfection *actuelle* ; l'*eidos* est également dans le sujet, puisque toutes les déterminations qu'elle comporte peuvent être atteintes par lui, mais certaines de ces déterminations ne seront jamais réduites à l'acte, et absolument parlant aucune d'entre elles ne sera jamais parfaitement actualisée : un homme n'est jamais pleinement homme, et il est plus homme sous tel rapport, moins sous tel autre ; *Veidos* est donc immanente au sujet mais d'une manière *potentielle*, comme la mesure, inscrite en lui, de la perfection maximum qu'il puisse atteindre ; l'agir de l'être de nature, soutenu par la motion finalisante du premier moteur, est spécifié non par le premier moteur lui-même mais par *Veidos*. On voit alors aisément que la *morphé* et l'*eidos* soutiennent entre elles un rapport qui, en un sens, est semblable à celui qui existe entre les deux modalités de la finalité. L'*eidos* est comparable à la « fin inspiratrice » (*hou heneka tinos*) : elle ne fait que ramener aux proportions de l'espèce que précisément elle définit l'appétibilité du souverain bien à laquelle elle participe ; la *morphé* est la source d'où procède immédiatement l'action, mais elle est par le fait même constitutive de l'être en tant qu'il est sujet, en tant par conséquent qu'il est susceptible d'être achevé dans sa propre action : le sujet actué par la *morphé* est « fin réceptrice » (*hou heneka fini*). La tension, d'ailleurs réflexive, de la *morphé* vers *Veidos* est comme la projection immanente, à l'intime de chaque être de nature, de la finalité universelle qui le suspend à la perfection du moteur immobile et s'achève en sa perfection à lui. Cette tension peut s'exprimer équivalement en distinguant la fin prise en elle-même d'avec la fin envisagée du côté de ce qui tend vers elle (2 S, D 38, A 2, 6m. *Finis secundum quod in se consideratur... vel ex parte ejus quod in finem tendit*) (Cf. III, 75).

J. Chs deux principes rendent compte globalement de l'ordre du cosmos

Ainsi, selon Aristote, le déterminisme et l'enchaînement des espèces, qui sont requis à la constitution d'un univers à la fois stable et un, sont simultanément assurés par la notion de finalité, à la condition d'y distinguer deux modalités : la finalité inspiratrice (*hou heneka tinos*) est la seule qui appartienne aux êtres immuables, elle appartient par antonomase au premier Bien qui est aussi le premier Intelligible ; elle constitue, à partir de lui, une opération unique qui, enveloppant tout l'univers, le fait effectivement un ; mais chaque être de nature appréhende et infléchit cette même finalité conformément à son module d'intelligibilité et se constitue ainsi cause finale réceptrice (*hou heneka tint*) de sa propre action. De là le principe dont nous verrons souvent l'application. « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ». « Rien n'est reçu que conformément à la nature de celui qui reçoit ». Nous avons déjà noté que la foi c'est la vérité à l'état humain. (N 5, P 2, p. 41).

En second lieu il est normal d'assigner au dynamisme stable qui applique sans violence chaque être à sa propre fin un principe intrinsèque ; ce principe est la forme, identique à la fin dont elle conserve, au point de vue de l'agir, le type de motion original, à ceci près qu'elle le transporte à l'intérieur du sujet.

4. L'existence d'une nouvelle fin, surnaturelle, s'accorde parfaitement AVEC LA DOCTRINE DE L'ENCHAINEMENT DE LA FINALITÉ

De ces vues d'Aristote, que S. Thomas a-t-il conservé ? En ce qui concerne le premier point, il n'y a aucune ambiguïté : le théologien a reçu comme un précieux héritage une doctrine aussi reposante pour un regard contemplatif qu'hospitalière au théocentrisme. Au texte si clair que nous avons cité (2-2. II, 3 : Cf. IV, 25) on pourrait en ajouter bien d'autres, soit par exemple :

de V. XIV, 5, im. Quand on dit que la charité est forme de la foi on n'entend pas par le mot « forme » une partie de l'essence : dans ce sens en effet la foi ne pourrait [jamais] être séparée de la charité ; on veut simplement signifier que la foi reçoit de la charité une certaine perfection. D'une manière analogue, dans l'univers [matériel], les éléments supérieurs sont dits être forme des éléments inférieurs. (Cf. 2 S, D 39, Q 3. A 1).

i. LX, 5. *Inclinatio autem naturalis in his quae sunt sine ratione demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur quia « unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi » ut dicitur (Phys. II).*

Les caractères de l'inclination de nature telle qu'elle se trouve dans la volonté [appétit] d'une nature intellectuelle sont montrés par l'inclination de nature des êtres privés de raison. Tout ce qui, dans l'ordre naturel est, son être même, le corrélât d'un autre être, est attiré d'une manière plus originelle et plus forte par l'être auquel il est relatif que par soi-même. Et cette attirance ou inclination de nature est démontrée par les choses qui agissent conformément à la nature, puisqu'une chose n'est mue naturellement que conformément à l'inclination qu'elle y a. Nous voyons en effet que la partie s'expose spontanément pour la conservation du tout : ainsi la main se présente sans délibération au coup pour protéger tout le corps. (Et il est sous-entendu, comme le montre la suite de cet article, que nous avons cité V, 270, que c'est là une perfection pour la main).

Cf. de P. V, 8. S. Thomas rappelle d'abord un schème classique de la physique aristotélicienne : les substances séparées (c'est-à-dire immatérielles), les corps célestes, les éléments du cosmos, constituent une hiérarchie du point de vue de l'actuation.

Les êtres d'un degré agissent en vertu (in virtute : de par l'influence de...) des êtres du degré supérieur : en sorte que si l'action des êtres du degré supérieur cessait, l'opération des êtres du degré inférieur cesserait également. Puis S. Thomas poursuit :

de P. V, 8. *Sed sciendum, quod corpus habet duplicem actionem ; unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat) ; aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum ; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae*

superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum.

On sait que tout corps a deux types d'opération. Opération conforme à la nature du corps : il est propre au corps de mouvoir et d'agir en tant qu'il est mû. Opération qui vient de ce que le corps (du monde sub lunaire) atteint l'ordre des substances séparées et participe quelque chose du mode qui leur est propre ; ainsi, d'ordinaire, les natures inférieures participent aux propriétés des natures supérieures : certains animaux ont une manière de prudence semblable à la prudence, proprement humaine.

CG. III, 24, P 3. Il n'est pas difficile de voir comment les corps naturels dépourvus de connaissance sont mus et agissent en vertu de la fin (propter finem). Ils tendent vers la fin parce qu'ils sont dirigés vers elle par un être intelligent à la manière dont la flèche tend vers le but parce qu'elle est dirigée par le sagittaire : de même que la flèche reçoit, en vertu de l'impulsion de celui qui la lance, l'inclination vers le but qui est une fin déterminée, ainsi les corps naturels possèdent l'inclination vers [leurs] fins naturelles en vertu de causes motrices naturelles dont ils reçoivent leur forme et leur énergie (virtus) et leur mouvement.

La comparaison de S. Thomas ne laisse aucun doute, la perfection de la flèche est de participer, par son mouvement, à l'intention de la cause supérieure. Une doctrine semblable est reprise à propos de la motion de l'embryon par les parents : De P. III, it, 5m ; De Anima n, Quant à la distinction des deux modalités de la finalité, elle est d'un usage courant et s'exprime d'ailleurs en termes différents selon les cas (X 50).

Enfin S. Thomas distingue généralement (de V. XIV, 2, etc...) pour l'homme la fin naturelle d'avec la fin surnaturelle, participation à la nature divine (IV, 25). (3).

5. Mais, comme on ne peut identifier fin surnaturelle et forme naturelle

C'est d'ailleurs la conjonction fort délicate de ces deux fins qui rend S. Thomas beaucoup plus réservé en ce qui concerne l'identification de la forme et de la fin. Le *pollakis* (198 a 25 ; Cf. supra P 2) (dans la plupart des cas), qui signifie dans l'esprit d'Aristote que l'identification en question ne s'applique pas aux substances immobiles, par cette raison qu'elles ne peuvent subir aucune finalité, est interprété par S. Thomas en un autre sens :

Commentaire des Physiques. Livre II, leçon XI, P 2. Il arrive dans la plupart des cas que ces trois causes ne constituent qu'une seule et même chose en sorte que la cause finale et la cause formelle sont un, numériquement. Cela doit s'entendre de la cause finale de la génération, mais non pas de la cause finale de la chose qui est engendrée. La fin de la génération de l'homme c'est la forme humaine ; tandis que la fin de l'homme n'est pas sa forme : cette forme est seulement le principe de l'action par laquelle il tend vers sa fin.

Et le commentaire du passage des métaphysiques que nous avons cité précise :

Livre VIII, leçon IV (N 1737). Ces deux causes, à savoir la fin et la forme, sont sans doute un numériquement (forte sunt idem numero). Aristote s'exprime ainsi (forte) parce que dans certains cas elles sont une même chose, dans d'autres cas non. Ainsi la fin de la génération de l'homme c'est l'âme, tandis que la fin de son opération c'est la béatitude (felicitas, qui signifie ici béatitude naturelle. Cf. de V. XIV, 2).

6. Le principe d'équivalence de la forme et de la fin requiert, en structure, qu'a LA FIN SURNATURELLE CORRESPONDE UN NOUVEAU PRINCIPE D'OPÉRATION î LA GRACE SANCTIFIANTE

La distinction faite par S. Thomas rejoint au fond la doctrine de l'enchaînement de la finalité ; cette distinction serait en effet illusoire si la félicité consistait précisément pour l'homme à assurer par la génération la perpétuité de l'espèce ; mais la perfection adéquate de l'homme comporte, outre celle qui tient à sa forme propre, celle qu'il emprunte aux natures supérieures, lesquelles sont vouées à la pure contemplation intelligible ; l'homme ne serait pas parfait, on peut même dire qu'il ne serait pas lui-même, s'il ne participait pas de cette manière à la finalité universelle. Aristote n'ignorait certes pas cette clause : elle est exigée par l'ordre de sa métaphysique et se trouve d'ailleurs largement développée dans l'œuvre du Stagyrite ; seulement

cette finalité de surcroît n'appartient, selon Aristote, qu'à l'espèce : elle est intégrable à l'homme, mais elle n'est pas véritablement la fin de *chaque* homme ; car l'homme-individu se soulève bien, lorsque des conditions favorables se trouvent remplies, jusqu'à la contemplation qui lui assure la félicité, mais il ne peut se tenir à cette hauteur avec la stabilité qui est caractéristique de la notion de nature : il a au contraire, et cela dans sa nature, les facteurs matérialisants qui le font redescendre dans le sensible et l'y fixent d'une manière permanente ; l'âme humaine n'est que la forme substantielle d'un *corps* et elle n'a pas d'autre fin que celle qui, appartenant à l'espèce, est visée par la génération. Si tel est l'homme d'Aristote, celui de S. Thomas est évidemment tout autre puisqu'il a une fin éternelle ; la *finalité de l'homme*, étant une félicité transcendante à sa condition, devient dès lors distincte de la *finalité de la génération* : la distinction de S. Thomas est non seulement justifiée mais absolument requise, et on en aperçoit maintenant la raison profonde. L'intégration de données chrétiennes dans le cadre aristotélicien ne peut pas s'effectuer sans aménagement. Mais si S. Thomas doit gauchir quelque peu la structure d'Aristote, il tient du moins à en conserver les normes générales ; or, dans le système d'Aristote, il n'y a pas de fin véritable qui ne soit fin d'une nature : la « finalité de l'être engendré », supposée distincte de la « finalité de la génération », ne peut prétendre authentiquement au statut de fin que si elle correspond à une nature qui sera pareillement distincte de la nature terme de la génération : à cette condition, mais à cette condition seulement, la « félicité » sera constituée en l'état de fin. Nous savons que ce nouvel élément, qui est en quelque sorte naturant par rapport à la finalité de surcroît, existe dans la vue chrétienne de l'homme : c'est la grâce. On comprend par ce qui précède pourquoi S. Thomas est conduit à faire de la grâce une nouvelle nature : cela permettrait sans doute de conférer un statut organique à l'ensemble des vertus surnaturelles, mais cela, premièrement, se trouvait exigible, en structure aristotélicienne, du fait qu'une fin nouvelle et stable se trouvait assignée à l'homme ; il valait mieux dédoubler la nature (3) que de mettre en échec le principe de correspondance entre nature et fin : c'est ce qu'a fait S. Thomas ; l'homme chrétien est ainsi en conformité de structure avec l'univers qu'il doit achever. Nous nous sommes un peu étendus sur des considérations qui peuvent paraître étrangères à notre sujet. Nous avons vu, au chapitre V, la portée considérable qu'elles ont, en ce qui concerne l'équilibre affectif de la foi et de l'« intention de la foi » ; la situation, en regard de Dieu auteur du salut, de l'homme armé de la grâce est, toujours en structure, de tout point semblable à celle d'un être de nature par rapport au moteur immobile : la première perspective permettra de résoudre métaphysiquement les complications psychologiques qui ne manquent pas de s'introduire dans la seconde (V, 271).

7. ON REND AINSI COMPTE DE LA STABILITÉ ABSOLUE ATTRIBUÉE À LA GRÂCE SANCTIFIANTE PAR LES DÉCISIONS DOGMATIQUES

Ce caractère *intime et stable* de la grâce sanctifiante (Cf. Exc. VI, p. 329, P 9) a d'ailleurs fait l'objet de précisions dogmatiques :

Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur (can. 10 et 11), illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum (Concile de Trente, Décret sur la justification. 13 janvier 1547. Ch. 13. Denz 809 f).

Cette justice qui est nôtre parce que, du fait qu'elle inhère en nous, nous sommes justifiés, est aussi celle de Dieu parce qu'elle est infusée en nous par Dieu eu égard au mérite du Christ.

(3) Cette distinction entre finalité transcendante et finalité immanente s'exprime sous diverses formes ; parmi des références *multiples*, citons à titre d'indication :

Fin dépassant la nature : 2 S, D 1, Q 2, A 2 ; C G. III, 25 ; 2-2. IV, 2, 3^{re}.

Distinction des ordres, à la fois par le « don naturel » et le « don gratuit » 2 S. D 9, Q i, A 7.

Double mouvement de la créature 2-2. II, 3.

Double bien ultime : de V. XIV, 2. — Double fin : 2S, Di, Q2, A2 ; D41, Qi, Ai.

Double perfection ou béatitude : 2 S, D 4, A 1 ; 1. LXII, 1 ; 1. LXII, 7, im, 3^m ; 1-2. V, 5.

Béatitudes ordonnées : de V. XIV, 10, 4^e ; 1. LXII, 7, 3^e.

Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei : A. S. (Ibid. Can. ii, Denz 821).

Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés, soit par seule imputation de la justice du Christ, soit par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est diffusée dans leurs cœurs par l'Esprit Saint et *qui inhère en eux* ; ou bien encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement une faveur de Dieu, qu'il soit anathème.

Sed et illa distinctio duplicis justitiae, alterius, quae fit per spiritum caritatis inhabitantem, alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo caritatem diffundentis, qua divinae legis justificatio impleatur, similiter reicitur. (Erreur de Michel du Bay, condamnée par S. Pie V, ier Octobre 1567. Denz 1063).

Est pareillement rejetée par du Bay, et doit donc être affirmée, cette distinction d'une double justice : l'une qui est [réalisée] par l'esprit d'amour habitant [en nous] ; l'autre qui résulte d'une inspiration du Saint Esprit ; lequel excite le cœur à la pénitence, mais n'habite pas encore le cœur et ne diffuse pas encore la charité dans le cœur, en quoi consiste selon la loi divine la plénitude de la justification. (4)

8. Relation entre la finalité et l'efficience

Indiquons rapidement en terminant que la cause finale, qui est la « cause des causes » (De principiis Naturae ; Meta 773), soutient avec la cause efficiente une relation aussi étroite qu'avec la cause formelle. Le théologien doit en premier lieu noter que cette correspondance se vérifie dans l'ordre de l'union hypostatique : Jo. VI, 33 ; XIII, 3 ; XVI, 5. redit en substance que Jésus vient de Dieu (ou du Père) et qu'il retourne à Dieu (ou au Père).

La correspondance entre la cause finale et la cause efficiente est l'expression, en aristotélisme, de celle qu'exprime l'Écriture entre la procession et le retour. Cette doctrine est souvent rappelée par S. Thomas comme un principe de sagesse humaine (Cf. Eccl. i, 7 : les fleuves retournent au lieu d'où ils viennent). La cause efficiente et la cause finale se correspondent comme matière et forme (3 S, D 1, Q 2, A 2). La diffusion du bien, c'est son opération par mode de cause finale (1. V, 4, 2m). Le principe de l'agir créé, pris dans son ensemble, en est aussi le terme (I S, D 4, Q 2, A 2). Cette vérité est, pour la créature raisonnable, le fondement de la morale ; la fin ultime est à l'opération ce que les premiers principes sont à l'intellection (analogie constamment utilisée). Agent et fin subordonnés n'ont donc leur efficacité que par participation à celui qui est à la fois premier agent et fin ultime (de V. XXII, 2, 2).

Le plus souvent, l'unique principe de la finalité et de l'efficience est nommé explicitement et c'est Dieu: soit dans l'ordre naturel (C. G. III, 18-19; 3. VI, 1, im) ; soit également dans l'ordre surnaturel (1 S, D 17, O 1, A 1, im et 3@ ; 2 S, D 26 Q 1 ; Q 1, 4m ; de V. XXVII, 2, 3m). (Cf. IV, 823).

C'est cette identité, en Dieu, du premier agent et de la fin ultime qui commande la vue grandiose de l'univers dans laquelle S. Thomas a harmonisé la grâce et la nature.

(4) Nous pouvons traduire ce caractère personnel et stable de la grâce en disant que la correspondance entre la cause finale et la cause formelle se trouve conservée dans l'ordre surnaturel. D'autre part, la distinction entre fin immanente et fin transcendante demeure également valable : elle ne fait que traduire la transcendance absolue de Dieu qui, même saisi en lui-même (« totum »), n'est pas saisi autant qu'il le peut être (n'est pas saisi « totaliter » de V. II, 1, 3m), autant qu'il est saisi par Lui-même. Et comme, à cette distinction du côté de la fin, correspondait en structure la distinction *morphê-eidos*, celle-ci doit avoir son homologue dans l'ordre surnaturel. Bornons-nous à indiquer les éléments de la correspondance qui seraient les suivants .

Morphê : lumière de gloire,
Eidos : grâce en son état actuel,
Cause transcendante ; Dieu Lui-même et en Lui-même.

C'est l'enchaînement de ces trois phases qui fonde le dynamisme de la vie, soit présente, soit éternelle : de la grâce à la gloire d'une part ; de la grâce et de la lumière de gloire à Dieu d'autre part.

EXCURSUS IV

TOUTE PUISSANCE ET LIBERTÉ DIVINES

(S. THOMAS ET DESCARTES)

Nous ne nous proposons pas ici de traiter pour elles-mêmes ces questions qui ne nous concernent pas directement. Les théories volontaristes de la foi, voire du miracle, ne pouvant revendiquer comme fondement que la toute puissance et la liberté de Dieu conçues comme dominant absolument toute créature, nous avons, à plusieurs reprises, rencontré ces deux notions (Iλζ, 627-628 ; p. 364). Il sera fructueux, pour mieux comprendre la toute Puissance et la Liberté divines, de confronter, sur ce point, la thèse de S. Thomas avec celle de Descartes. La valeur de vérité impliquée dans la foi, et le rôle de l'intelligence dans la foi se trouveront par là même éclairés.

i. La toute puissance de dieu et les contradictoires.

a. Commençons par quelques textes classiques de S. Thomas.

i. XXV, 3. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae ; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. — Nec hoc est contra verbum Angeli dicentis [Luc I, 37 ; Cf. Gen. XVIII, 14] : « non erit impossibile apud Deum omne verbum. » Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest : quia nullus intellectus potest id concipere.

Dès lors, comme rien ne s'oppose à la notion d'être, si ce n'est le non-être, cela seul répugne à la notion du possible absolu soumis à la divine puissance, qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. Cela en effet n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine ; mais parce qu'il ne peut revêtir la qualité de faisable et de possible. Ainsi, tout ce qui n'implique pas contradiction est contenu sous ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux termes qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne comportent point la qualité de possibles. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt que de dire : Dieu ne peut pas les faire. — Et cette doctrine ne contredit pas aux paroles de l'ange, disant : « A Dieu rien n'est impossible » ; car ce qui implique contradiction n'est rien d'exprimable, nulle intelligence ne pouvant le concevoir. (Cf. 1. XXV, 4).

S. Thomas rejoint, par la métaphysique, le sens vrai de *verbum* : *chose*, et non parole.

Quod. XII, 2 et de P. I, 3 exposent la même doctrine en insistant sur l'efficiencia. L'opération de ce qui est en acte d'être ne peut se terminer qu'à un acte d'être, et non pas au non-être, qui seul s'oppose contradictoirement à l'être. La toute-puissance divine ne peut donc pas plus fonder les contradictoires qu'elle ne fonde le non être.

b. Voici maintenant les textes de Descartes. Nous nous résolvons à les transcrire, car on hésite toujours à croire qu'un esprit aussi « raisonnable » ait soutenu une thèse aussi extrême.

— Neque hic loquor de prioritatem temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni id ea impulerit Deum

ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli gratia, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset in aeterno ; nec voluit tres triangulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno ; et quia voluit tres triangulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest ; atque ita de reliquis. (Descartes. Sextae responsiones ; I^o 6. Ed. Adam, Tannery VII, 432).

Je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'Ecole, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc... Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela le monde est ainsi meilleur que s'il eut été créé dès l'éternité ; et parce qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses.

— Nec opus etiam est quaerere qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum bis 4 esse 8, etc... ; fateor enim id a nobis intelligi non posse. Atque, cum ex alia parte recte intelligam nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat, et facile illi fuisse quaedam ista instituire, ut a nobis hominibus non intelligatur ipsa posse aliter se habere quam se habent, esset a ratione alienum, propter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare. Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas, ab aeterno, ut summus legislator instituit. (Descartes. Sextae Responsiones ; P 8. VII, 436).

Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc... car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous ne voyons point que nous devons comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité.

— Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne pussent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucune borne ; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il ne peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle (nature) qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. (Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644. IV, 118).

— Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse ; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria ; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc... atque talia implicare contradictionem in meo conceptu (Descartes. Lettre à Arnaud, 29 juillet 1648, V, 224).

Je ne vois pas qu'on puisse dire d'aucune chose que Dieu ne puisse la faire : la raison de vrai ou celle de bien dépend en effet entièrement de sa toute puissance, et je n'oserais même pas dire que Dieu ne puisse faire qu'il existe une montagne sans vallée ou qu'un et deux ne font pas 3 ; mais je dis seulement que Dieu a tellement

construit mon entendement qu'il est pour moi inconcevable que la montagne soit sans vallée ou que la réunion de deux et un ne fasse pas 3 ; en sorte que ces choses impliquent contradiction quant à la conception que j'en forme.

S. Thomas et Descartes s'opposent donc, au moins sur ce point. La raison de cette opposition — à laquelle nous avons déjà fait allusion IV, 68 — ressort clairement des textes qui précèdent. S. Thomas se place au point de vue de l'être. La vérité, convertible avec l'être, en a le caractère analogique : en sorte qu'il est possible de remonter du créé à sa cause incréée. L'investigation cartésienne se borne au domaine phénoménal, et suppose alors une extrême confiance dans la raison ; mais Descartes estime qu'il faut une illumination particulière, réservée à quelques saints, pour faire œuvre de raison à partir de l'Écriture : la raison, laissée à elle seule, ne peut s'élever aux « raisons éternelles », même lorsque celles-ci sont simplement la règle du monde créé naturel. Autrement dit, la vue de la raison et la vue de Dieu sont de soi étrangères l'une à l'autre, même lorsqu'elles concernent le plus modeste objet ; aucune inférence ne permet de passer à coup sûr de la première à la seconde. Optimisme illimité quant à l'organisation de l'expérience humaine (y compris l'expérience abstraite des êtres mathématiques), pessimisme radical pour tout ce qui dépasse cette expérience, même lorsqu'il s'agit d'objets connaturels envisagés à un point de vue transcendant (Cf. Jean Laporte. Le rationalisme de Descartes. Paris, Presses Universitaires de France, 1945. p. 318-322).

Pour S. Thomas, « optimisme » et « pessimisme » se distribuent d'une tout autre manière : non en fonction d'une hiérarchie objective dans l'être, mais comme le droit et le fait. C'est ce que Lamennais a exprimé en distinguant (passant ainsi de la compréhension à l'extension) raison universelle et raison particulière (Défense de l'Essai sur l'indifférence. Ch 3). Pour S. Thomas, le domaine de validité de la raison va jusqu'au seuil du mystère intime de Dieu selon la lumière naturelle, et franchit même ce seuil en s'appuyant sur la lumière de la foi. Mais cette valeur appartient à la raison comme telle, ou selon l'expression lamennaisienne à la « raison universelle ». S. Thomas connaît très bien par ailleurs les limites de la « raison particulière » : il en fait même un argument en faveur de l'utilité de la Révélation touchant les vérités démontrables (2-2. II, 4). (Cf. IV, 179, 421).

Entre ces deux inspirations, Tune thomiste, l'autre cartésienne, le choix de l'Eglise a toujours été constant : du « fides quaerens intellectum » de S. Anselme héritier de S. Augustin, à la doctrine du Syllabus (Denz 1713. La méthode et les principes au moyen desquels les docteurs scolastiques ont élaboré la théologie ne sont plus en harmonie ni avec la nécessité de notre temps ni avec le progrès des sciences. Proposition condamnée par Pie IX, 8 décembre 1854) et aux décisions plus récentes de l'Eglise (II. 395). C'est l'« optimisme », c'est la confiance en la lumière de l'intelligence au service de la lumière de la foi, qui est la vérité.

2. La liberté de dieu et la nécessité.

Nous venons de voir que la toute puissance de Dieu est vraiment « toute puissance » : c'est à-dire que rien ne la limite. Dire qu'elle *ne peut* réaliser les contradictoires, ce n'est lui imposer de limite qu'imaginativement. Car le non être est absence de possibilité, comme il est absence de tout. La toute puissance de Dieu ne tombe donc pas sur le non être comme tel ; et d'ailleurs, en créant, elle le détruit comme non être. Par suite, dans les cas où se trouve impliquée une opposition du type être non être, la puissance de Dieu ne joue pas ; elle n'est limitée que par le non être : ce qui est ne l'être pas.

On retrouve la même question, ou plutôt la même apparence de question, à propos du couple liberté-nécessité. L'opération divine étant nécessaire comme Dieu Lui-même, comment cette opération peut-elle être libre ? Il suffit de distinguer le libre arbitre qui, étant un choix, suppose un donné *extérieur* et *antécédent* et la liberté de spontanéité qui seule convient à Dieu. Une dialectique toute simple montre alors que liberté et nécessité, qui s'opposent pour les créatures, convergent en Dieu (Cf. Le Saint Esprit. Editions du Cerf, 1942). Nous retrouverons ce point en traitant de la liberté de la foi au Ch VI. Contentons-nous pour le moment de donner une vue équilibrée de la pensée de S. Thomas :

de P. X, 2, 5m... unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat se ipsum, licet de necessitate amet

se ipsum. Et necessarium est quod tantum amet se ipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit se ipsum quantum est. Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium, qui est verbum Patris

(La nécessité qui s'exerce par violence ou contrainte s'oppose à la liberté, mais non la nécessité *naturelle* selon laquelle la volonté veut quelque chose, comme par exemple la béatitude. Le mouvement qui dérive d'une inclination de nature n'est ni violence ni contrainte, c'est la suspension d'un tel mouvement qui est violence et contrainte], en sorte que la volonté se porte librement et nécessairement vers la béatitude. Ainsi Dieu s'aime librement par sa volonté, bien qu'il s'aime nécessairement ; et il est nécessaire que Dieu s'aime autant qu'il est bon, de même qu'il se connaît autant qu'il est. Le Saint Esprit procède librement du Père, cette procession est cependant chose nécessaire et non pas seulement possible. Il n'est pas possible non plus que le Saint Esprit soit, au terme de cette procession, moindre que le Père ; mais il est nécessaire que le Saint Esprit soit égal au Père, tout comme le Fils qui est le Verbe du Père.

Nous traduirons et retiendrons : Dieu est une nécessité infiniment libre. Et nous comprendrons par là comment le croyant fait l'expérience d'une liberté supérieure en se conformant à la motion tout intime qui l'applique nécessairement à la Vérité première ; nécessité qui, jaillissant du dedans, n'est aucunement une contrainte.

Notons en passant, avec M. Pierre Gabin (Revue Philosophique 1947, pp. 203-207), que S. Thomas transcende, par cette doctrine simple et profonde, les excès contraire» qui devaient venir après lui. Les théologiens jésuites imaginèrent un dieu passif devant les vérités éternelles, à la manière du démiurge de Platon en regard des Idées. Descartes, volontariste, fit de Dieu un dynamisme pur, dont la toute puissance pouvait réaliser les contradictoires aussi bien que tout autre chose. Pour S. Thomas, Dieu *est* ; Dieu est nécessairement. Comme le dynamisme procède de l'être sans y rien modifier, ainsi la liberté s'insère dans la nécessité sans en rien ôter. On verra mieux encore par la suite, quelles abstractions intempérantes permet d'éviter un peu de saine métaphysique.

Le croyant n'est pas plus heurté dans sa raison par le Dieu tout puissant, respectueux de l'être par lui créé, qu'il n'est déçu dans sa prière par le Dieu nécessairement libre indépendant de toute contrainte. Tel est l'équilibre vécu dans la foi authentique.

3. L'opération de Dieu dans la création.

Les principes de S. Thomas ont été mis en œuvre et exprimés en distinctions précises. Celles-ci ont peut-être masqué, pour certains, la belle lumière qu'elles voulaient traduire ; mais l'expérience montre qu'on s'expose, en les oubliant, à mal-mener singulièrement les relations de Dieu et de la créature. Nous avons signalé les distinctions qui concernent la foi (IV, 35). Pour celles qui concernent en général l'intervention de Dieu dans le créé, nous renvoyons aux ouvrages, classiques, du P. Garrigou-Lagrange ; notamment : de Revelatione ; Dieu, son existence, sa nature. Signalons également trois articles précis et pénétrants. A.-M. Horwath, O. P. Der Möglichkeits beweis in der Theologie. Divus Thomas. Fribourg 1950 ; pp. 63-78, 120-146, 274-292. Ils déterminent respectivement : les acceptions du mot *nature* (selon l'être et selon l'opération) ; les modes de *l'action divine* ad extra (naturel, surnaturel quoad rem et quoad modum, indépendamment de la création proprement dite) ; les différents types de *possible*, qui sont en quelque sorte intermédiaires entre la nature et l'opération divine ad extra (1).

(1) Les *formulations* modernes de ces diverses distinctions ne sont pas dans S. Thomas. Mais, quoi qu'on en ait dit, les distinctions elles-mêmes s'y trouvent. S. Thomas situe les deux ordres par des locutions telles que : ordo duplex, finis duplex, ordo naturae... ; il caractérise l'ordre surnaturel par : excedens, superadditum, ultra, transcendens, supra, gratuitum, infusum... *Super naturalis* qualifiait d'abord le miraculeux. C'est le sens qu'il a : 1) dans les textes de Denys commentés par S. Albert ; 2) dans les deux emplois qu'en fait S. Bonaventure dans les Sentences ; 3) dans les trois emplois qu'en fait S. Thomas, II S. — Pierre de Tarentaise et S. Thomas l'ont nettement promu à signifier ce qui est *supra naturam creatam, excedens totam naturam* : à savoir ce divin qu'est la grâce et la gloire. En ce qui concerne S. Thomas, voici une « statistique » suggestive :

Sentences : 25 emplois du mot ; 11 s., 14 m. s. = surnaturel « quoad substantiam ».

Somme : 120 emplois du mot ; 95 s., 25 m. m. = miracle (surnat. « quoad modum »).

Nous devons ces renseignements au R.P. H. Dondaine.

EXCURSUS V

LE MIRACLE ET LA CAUSALITÉ

Les enseignements de l'Écriture au sujet du miracle (IV, 238) concernent immédiatement l'ordre moral. Mais un philosophe aimera à découvrir la racine métaphysique dont ils sont en quelque sorte le fruit, explicité par Dieu pour l'usage humain universel.

Nous avons déjà examiné, à l'Exc. II, le rapport du miracle et de la causalité. Nous nous étions alors placés à un point de vue analytique : nous cherchions à préciser par quelles ramifications complexes le miracle s'insère dans la contingence, et nous avons dans ce but distingué et caractérisé différents types de contingence. Maintenant, la contingence est évidemment en rapport avec la causalité : l'une et l'autre peuvent d'ailleurs être envisagées soit objectivement soit subjectivement. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la même question se pose : la contingence (objective ou subjective) est-elle une forme atténuée ou bien une rupture brutale de la causalité ? Cette question n'a qu'un intérêt indirect s'il s'agit du discernement du miracle ; mais cette question a un très grand intérêt si on veut pénétrer la signification du miracle dans l'univers : c'est-à-dire si on entend considérer le miracle non plus en vue de l'utilisation apologétique immédiate mais dans la vue de l'ordre universel et de la Sagesse. Nous allons donc examiner la relation du miracle, et par suite de la contingence, avec la causalité.

I LES RELIGIONS PRIMITIVES VOIENT DANS LE MIRACLE UNE FORME DE LA CAUSALITÉ

Les pages très pénétrantes de M. Pràdines (1) apportent, à ce point de vue, une intéressante contribution. L'auteur considère surtout les religions primitives et combat la conception que Durkheim se faisait du miracle : conception incapable de coordonner les fines observations de Durkheim lui-même. Le rationalisme cartésien (2) et kantien a conduit à voir dans le miracle une rupture de l'ordre naturel (3) : et c'est bien de cette manière que beaucoup de manuels d'apologétique présentent les choses. Le miracle ainsi entendu est de l'inintelligible pur : les croyants s'efforcent d'y lire l'intervention d'une causalité transcendante intelligible à l'homme ; les incroyants déclarent a priori au nom de l'intelligibilité humaine le miracle impossible. Mais cette vue négative n'est pas conforme à ce que l'expérience révèle de la psychologie des primitifs et, plus généralement, de la psychologie des croyants. Cette inadéquation tient, comme le souligne M. Pràdines, à la divergence originelle de deux épistémologies. Le rationalisme n'admet que la seule raison humaine comme norme des phénomènes ; il ne reconnaît, en conséquence, qu'un type unique et univoque de causalité : celui-là même qui est exprimable en enchaînement rationnellement rigoureux, et dont le déterminisme (aujourd'hui périmé Cf. Exc. IV, P 1) était le parfait idéal. La croyance admet au contraire une épistémologie dualiste faisant face à deux types de causalité : les sens observent la causalité phénoménale et s'y adaptent spontanément par l'expérience ; l'intelligence discerne, sous les phénomènes, une causalité transcendante.

(1) Pràdines. *Esprit de la Religion*. Paris, Aubin 1941 ; pp. 220-240.

(2) Cf. Jean Laporte. *Le rationalisme de Descartes*. Paris, Presses Universitaires. 1945 ; p. 366-373. M. Laporte montre qu'on a beaucoup trop systématisé le « rationalisme de Descartes » ; mais il établit également qu'en ce qui concerne le miracle Descartes est en effet rationaliste.

(3) Cela provient de la confusion entre causalité et déterminisme.

Cette économie est la même pour le primitif et pour le croyant évolué ; mais le second se pose une délicate question qui échappe complètement au premier. Quelle peut être en effet l'unité de ce dualisme ? soit dans son incidence subjective : intelligence et sens ; soit dans son incidence objective : enchaînement phénoménal et intervention transcendante. Il y a donc, pour le croyant, une critique du signe inconnue au primitif. Mais, pour l'un comme pour l'autre, et surtout cela qui nous intéresse, le signe est lié intrinsèquement à l'ambivalence de la causalité et de l'intelligibilité.

Une observation aussi universelle décèle un ordre de nature. Complexe par essence, le signe est incompatible avec l'univocité ; il requiert comme condition de possibilité, la hiérarchie des valeurs dont il effectue la synthèse. Le miracle n'est donc pas pour le primitif une rupture irrationnelle ; c'est au contraire un principe d'explication, c'est l'affleurement, au niveau phénoménal, d'une causalité transcendant les phénomènes, » S'il est vrai que les prodiges des sorciers ne lui [il s'agit du primitif] causent pas une émotion formidable, il en tire tout de même une émotion assez grande, et Durkheim est bien forcé de noter qu'il *s'émerveille de ce qui ne lui paraît nullement étonnant*. Cette vue, absurde à la lettre, est cependant exacte au fond ; mais elle demande à être expliquée, et elle ne comporte d'autre explication, sinon que les choses mêmes qui étonnent les sens du primitif ne peuvent étonner son esprit, et qu'il connaît une puissance dont c'est l'effet ordinaire de produire des choses extraordinaires, il n'y a pas d'autre manière de concilier l'extrême crédulité qu'on lui prête si légitimement avec l'émerveillement qu'il témoigne devant les prodiges supposés*» des mages ou des dieux. Ainsi en revient-on toujours à constater que la rupture- de l'ordre naturel ne peut jamais constituer qu'un signe extérieur» occasionnel et assez grossier du miracle, lequel, dans sa vérité profonde, est l'intuition naturelle» constitutive et permanente d'une foi sincère.

L'hagiographie est pleine de ces vues. Beaucoup de croyants ont refusé de voir des miracles au spectacle desquels on les conviait. Ils ne voulaient pas donner à penser qu'ils en eussent besoin. Les grands thaumaturges eux-mêmes, à commencer par Jésus, n'ont guère présenté leurs miracles que comme des signes, ou plutôt des exemples, d'une puissance dont la manifestation se produit, pour l'œil initié, avec une intensité centuplée dans l'ordre entier de l'univers. Telle est la réponse qu'ils opposent au scepticisme qui cherche à tirer parti contre eux des limites trop évidentes de cette puissance comme elle apparaît entre leurs mains. La puissance thaumaturgique des saints, en effet, ne saurait être une puissance de désordre, et c'est cependant à l'énormité du désordre qu'on lui rapporte que le sceptique prétend en mesurer la divinité. Il est naturel de croire qu'une révélation du divin ainsi caractérisée a ses limites, et ces limites ne sont pas un signe d'impuissance dans la cause qui s'y manifeste, mais devraient plutôt être regardées comme un signe de sa sagesse et peut-être de sa bonté. Pour secouer les sens, et, par eux, réveiller l'esprit même, il faut produire dans le monde sensible un *désordre* qui imite la *liberté* créatrice. que l'esprit bien éveillé est encore mieux capable de reconnaître dans l'ordre même. Mais le vrai miracle ne peut consister que dans cette liberté. Aussi n'est-il jamais saisissable qu'à l'esprit seul. Il n'y a point *des* miracles, il y a l'ordre *du miracle*, et cet ordre du miracle est le premier ordre conçu par l'esprit. » (pp. 235-236). (1)

Le miracle est donc une sorte d'étonnement salutaire, nous voulons dire accordé en vue du salut, accessible à ceux-là seuls qui ne sont pas fermés à l'« au-delà ». C'est, positivement, la référence habituelle à cet « au-delà » qui rend le miracle « sensible au cœur » et en appelle la réalisation. Nous sommes ainsi ramenés à l'Écriture (pp. 89-91 ; IV, 237-238). Si Dieu refuse le signe à l'orgueilleux qui prétend s'en passer on au raisonneur qui l'exige, il faut certainement l'imputer à l'initiative personnelle de Dieu ; mais en agissant ainsi. Dieu ne fait que sanctionner l'ordre de nature,

(i) M. Masson-Oursel remarque, dans le même sens: «Le miracle n'élude en apparence certaines lois que parce qu'il en applique d'autres, non moins normales, mais d'un registre différent» (P. Masson-Oursel. *Le fait métaphysique*. Paris. Presses Universitaires, 1941 ; p.

On pourra consulter sur cette question :

(«range. *Le miracle d'après S. Augustin*, Lyon. 1912.

\an Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas*. Paris, 1927.

Poulpique, *Le miracle et ses suppléances*, Paris. 1914.

M

l'ordre qui tient à la nature du signe, Qui s'enferme en soi-même, et partant dans une univocité au moins relative, se place en dehors de. L'économie du signe; qui demeure ouvert s'intègre -soi-même dans l'économie du signe. En épistémologie dualiste, le signe existe toujours. On dira qu'il est refusé à ceux qui se mettent dans des conditions telles qu'ils ne peuvent pas le discerner; et on dira qu'il est accordé aux autres, dans la mesure même où ils sont en équation avec cet ordre en profondeur dans lequel, normalement, le signe se réalise.

II LE MIRACLE S'INSERE DANS LA METAPHYSIQUE DE LA CAUSALITE

I. Le MIRACLE, OU CONTINGENCE L'ORDRE NATUREL, CONSIDÉRÉ DANS SA RÉALITÉ OBJECTIVE

a) L'analyse très rapide de quelques notions concernant la contingence et le hasard :

Le contingent, c'est « ce qui arrive » en marge de ce qui est objectivement déterminé : ce qui échappe à la finalité de la nature pour Aristote ; ce qui reste indéterminé par rapport au déterminisme stochastique pour un moderne. Le hasard c'est le fait contingent connu comme tel : donc connu a posteriori puisqu'il est imprévisible. Contingence et hasard se distinguent donc l'un de l'autre comme l'objectif du subjectif ; cependant, dans l'usage courant, on est conduit à employer ces deux mots l'un pour l'autre, parce qu'il n'y a pas de connaissance objective sans sujet connaissant.

Nous avons rappelé dans l'Exc. III que la finalité, inscrite dans chaque être de nature par la médiation de sa forme, est double : inspiratrice et réceptrice ; et que ces deux incidences ne forment qu'une seule et même finalité. C'est cette conjonction qui assure la stabilité du dynamisme de chaque nature, et partant de l'univers. Les échecs à l'ordre universel que sont les faits contingents ou de hasard viennent, en structure, d'une disjonction entre les deux incidences de la finalité.

D'autre part, l'efficacité correspond toujours rigoureusement à la finalité réceptrice : il n'y a pas de processus qui ne soit spécifié par son terme. Il est facile de montrer (nous nous contenterons de l'observation, puisque nous ne pouvons nous y attarder) que toute efficacité inclut une finalité en ce sens que chaque phase d'un processus en contient le terme avec une prédétermination croissante.

Il résulte de là que, lorsqu'une rupture, au moins apparente, de la finalité se produit, l'efficacité demeure liée à la finalité réceptrice à laquelle elle est expérimentalement équivalente ; et la rupture semble se produire entre la finalité inspiratrice, qui est la « principale », et l'efficacité, de la même manière et au même titre qu'entre, la finalité inspiratrice et la finalité réceptrice.

Si d'ailleurs on considère le fait de hasard en faisant abstraction de l'analyse précise de la Causalité, il se présente bien comme une opposition entre une efficacité observée, et une fin qui est dans l'esprit : quelque chose se *produit* qu'on n'attendait pas mais qu'on *aurait pu attendre* (ou bien inversement). C'est simplement une exigence d'intelligibilité qui conduit à comprendre comme une disjonction à l'intérieur de la finalité une opposition qui est premièrement observée entre l'efficacité et la finalité.

b) L'analyse de la causalité permet de prévoir les types de contingence.

Nous sommes amenés, d'après ce qui précède, à examiner le rapport entre l'efficacité et la finalité, entendons d'une manière précise dans ce qui suit « finalité inspiratrice ».

Or l'efficacité, aussi bien que la finalité peuvent se dédoubler. Le dédoublement de la finalité est d'ordre intelligible, il peut tenir en partie à l'erreur ou à un point de vue très subjectif (dans l'exemple d'Aristote, mon créancier rencontré au hasard est créancier pour moi seulement ; d'autres personnes le rencontrent aussi, mais cette rencontre ne constitue pas pour elles un fait de hasard). En tout cas ce dédoublement tient à l'échelle d'observation. Le dédoublement de l'efficacité tient à la potentialité de la matière, qui est susceptible d'actuations différentes et simultanées dans des ordres différents. Si ces différents ordres étaient séparables, la dualité en question ne se produirait pas ; mais la plus élémentaire réflexion, par exemple sur l'indéterminisme que rencontre la physique, montre que l'analyse séparante rencontre en droit une limite qui est justement la potentialité de la matière.

La contingence vient donc, en général, de l'excès ou de la carence d'une efficience et d'une finalité qui sont normalement associées.

L'efficience sans finalité (rappelons qu'il s'agit toujours de la finalité inspiratrice) aboutit au monstre. C'est ce qui arrive dans le cas de la foi morte. La finalité sans efficience c'est le « vanum » ; nous dirions en langage moderne le « raté », le quelque chose qui devait normalement se produire et qui ne se produit pas. Voilà pour les « carences ».

Voyons maintenant les « excès » : nous voulons dire les cas dans lesquels il y a dédoublement soit de la finalité, soit de l'efficience, soit de l'une et de l'autre. Nous allons voir qu'à ces trois cas correspondent les trois types de contingence examinés A l'Exc. II ; contingence physique, contingence sémantique, contingence préternaturelle.

c) *La contingence physique provient du dédoublement de la finalité seule.*

Nous n'insistons pas ; car il s'agit ici de l'analyse aristotélicienne classique du fait de hasard. Notons seulement qu'il s'agit d'une analyse formelle qu'il convient par conséquent d'appliquer en rigueur formelle. Un enchaînement phénoménal étant considéré, il faudra encore préciser à quel point de vue on l'envisage : point de vue de *tel* individu par exemple. Dans ces conditions, mais dans ces conditions seulement, on peut affirmer que le fait de hasard consiste en ce qu'une double finalité se greffe sur une même efficience.

d) *La contingence sémantique (celle qui est concomitante à l'induction) provient du dédoublement de l'efficience seule.*

Nous allons expliquer comment, parce que ces considérations nous seront utiles pour comprendre la connaissance du miracle c'est-à-dire du contingent préternaturel.

— Le raisonnement inductif consiste, on le sait, à aller du fait au fait en passant par l'idée, laquelle joue le rôle de medium ; et le fondement métaphysique du raisonnement inductif, c'est qu'entre l'esprit humain, esprit incarné dont l'objet propre est la quiddité des choses sensibles, et la réalité matérielle qui subsiste selon les mêmes quiddités. il y a correspondance. On peut dire que l'esprit est fait pour comprendre ces quiddités, et que celles-ci sont faites pour permettre à l'esprit de découvrir sa propre nature, et par là Dieu cause première, puis Dieu dans son intimité. L'homme étant considéré comme un être de nature, supérieur parce que raisonnable, n'en est pas moins en continuité avec les autres êtres de nature, non raisonnables. C'est cette continuité qui, nous l'avons déjà noté à propos de la finalité, fonde l'unité de l'univers. Il n'y a qu'une seule finalité, cosmique, que chaque être de nature spécifie conformément à sa nature propre.

— Les dynamismes de deux natures différentes : sont convergents parce que subordonnés à la même finalité ; sont un en acte à l'échelle cosmique, c'est-à-dire sont les composantes de la même actuation universelle diversément spécifiée ; sont un en fait parce qu'ils sont à la fois distincts selon la forme et concomitants selon la matière ; ou, autrement dit, chaque nature ayant son degré propre entre la matière pure et l'immatériel pur, la différence de ces degrés introduit dans l'actuation une différenciation objective.

Ainsi la finalité est une, tandis que l'efficience est différenciée (1). De cette disjonction relative de l'efficience englobée sous une même finalité naît un type particulier de contingence. Et on doit bien noter que la contingence ne tient pas formellement à la différenciation de l'efficience, mais au comportement différencié de l'efficience en regard de la même finalité. On peut dire que :

la différenciation de l'efficience (en vertu de la matière) est le principe radical de la contingence ;

la différenciation du *comportement* de l'efficience par rapport à la même finalité est le constitutif formel de la contingence.

(1) On pourrait objecter que la finalité est, elle aussi, différenciée. Mais, absolument parlant, une fin partielle est contradictoire ; parce que seule la fin ultime répond à la notion de fin. Tandis qu'il n'y a pas d'efficience pure : l'Acte pur domine l'ordre de la causalité, mais n'y est pas inclus ; l'efficience, de par sa notion même, requiert une matière : il est donc normal que la divisibilité dont la matière est le principe radical qualifie l'efficience et non la finalité.

C'est ce qui explique que chaque degré nouveau en direction de l'immatérialité introduit aussi un nouveau degré de contingence. Plus une nature est immatérielle, mieux elle participe à la finalité qui est d'essence intelligible ; supposé que cette nature demeure liée à la matérialité (ce qui est d'ailleurs toujours requis en efficience contingente, l'écart entre efficience et finalité sera d'autant plus grand que l'immatérialité est plus grande. Ce sont les degrés de cet écart qui constituent formellement les degrés de la contingence si bien décrits par Boutroux (1), La matière en est bien le principe, mais principe radical seulement.

— Revenons maintenant à l'application que nous avons en vue. Quel est le type de contingence qui s'introduit avec la nature « raisonnable » ? ou, plus exactement, avec le nouveau retard de l'efficience par rapport à la finalité, retard résultant de la nouvelle participation à la finalité universelle que constitue la rationalité ?

Où est ici la différenciation de l'efficience ? En ce que la loi de la nature « raison » et la loi des natures sensibles sont deux lois différentes. C'est bien la même finalité qui inspire et en un sens dynamise ces deux lois : l'univers tend à acquérir, dans la nature raison, l'auto-intelligibilité. La réalisation de cette fin repose sur la mise en œuvre de deux lois différentes ; or cette différence est manifestée dans l'induction : ou bien, en retour, cette différence rend l'induction possible.

La loi de la nature « raison » se manifeste en effet à l'état pur dans l'élaboration de l'hypothèse, élaboration qui est la première partie du raisonnement inductif. (Une théorie physique par exemple n'est rien autre qu'une hypothèse de vaste envergure). On peut dire que l'élaboration de l'hypothèse c'est l'efficience de la raison, ou l'efficience dans la nature raison.

La confrontation de l'hypothèse et de l'expérience, c'est au fond la confrontation de deux natures différentes : nature raisonnable, nature sensible. Et si, *en fait*, l'induction doit toujours recommencer, et doit progresser par approximations successives, c'est parce que l'efficience est, dans ces deux natures, réellement distincte ; bien qu'elle converge dans l'une et dans l'autre vers la fin *commune* : l'auto-intelligibilité de l'univers.

Que l'on supprime soit cette unité de finalité, soit cette distinction d'efficience, le medium intelligible constitutif du raisonnement inductif, et avec lui l'induction, est détruit. Ce medium intelligible consiste, rappelons-le, en ceci : l'hypothèse en tant qu'hypothèse (c'est-à-dire comme terme expressif de l'efficience de la raison) et l'hypothèse en tant que vérifiable (c'est-à-dire comme expressive en droit de l'efficience du phénomène) constituent l'objet d'une seule et même saisie de l'intelligence : saisie intelligible par conséquent et qui, par son rôle même, étant medium, mérite le nom de medium intelligible. Or si l'on supprime l'unité (due à la finalité commune aux deux natures raisonnable et sensible), on ne peut plus justifier que l'idée (nom objectif du medium intelligible) rejoigne le phénomène : le medium n'est plus fondé à remplir son rôle. Et si l'on supprimait la différence réelle concrète, c'est-à-dire selon l'efficience, entre les deux natures raisonnable et sensible, le medium serait inutile. On voit donc que la disjonction d'efficience dans l'unité de finalité constitue bien la condition nécessaire et suffisante du raisonnement inductif.

— Concluons donc que le cas assigné en quelque sorte a priori : dédoublement de l'efficience seule et non de la finalité, est un cas réel et original de contingence. Le critère de cette réalité, c'est la réalité du raisonnement inductif. Nous entendons par là que ce raisonnement est possible et qu'il réussit. Or l'induction serait impossible sans la disjonction d'efficience ; et l'induction ne réussirait pas sans l'unité de finalité.

e) *La contingence préternaturelle (miracle) provient du dédoublement simultané de l'efficience et de la finalité.*

— Le miracle n'est pas simplement un phénomène qui dépasse l'ordre naturel : il est bien cela, mais à la condition d'ajouter qu'il est ordonné à manifester une transcendance ; cette transcendance étant de plus le seul répondant possible à une destinée personnelle. Le miracle est donc :
une efficience qui est autre, en vue de manifester
une finalité autre et d'abord cachée.

Cette connexion de l'efficience et de la finalité est si essentielle au miracle qu'elle

(1) Boutroux. De la contingence dans les lois de la nature.

entraîne deux conséquences fort importantes : nous ne faisons que les signaler ici en passant.

La finalité étant relative à une personne, c'est surtout la *signification* de l'efficacité qui importe : le même fait acquiert, parce qu'il s'insère dans une tension personnelle vers la Fin, une signification qu'il n'aurait pas en dehors de cette tension ; et par suite, seconde conséquence, l'altérité d'efficacité toute ordonnée à la fonction de signifier est aussi toute relative à la science de ceux ou de celui à qui s'adresse le signe. L'ignorance peut très bien être le fondement négatif de cette *perception* d'altérité dans l'efficacité : altérité qui peut n'être que partiellement objective : autrement dit, la disjonction d'efficacité propre à la contingence sémantique est en droit assumée dans la contingence préternaturelle ; bien que, en droit également, la disjonction d'efficacité propre au miracle soit plus profonde puisqu'elle peut consister en une rupture *objective*.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le discernement délicat de l'objectif et du subjectif, du subjectif légitime ou illégitime. Il nous suffit de retenir, du point de vue des structures, que la connexion entre efficacité et finalité est, dans le fait préternaturel, très rigoureuse. Efficacité et finalité y sont respectivement assez différentes de l'efficacité et de la finalité de l'ordre naturel ; mais au point de vue de la connexion efficacité-finalité, il existe une véritable unité entre les deux ordres naturel et préternaturel.

— Le miracle se présente donc bien, au moins à l'échelle humaine d'observation, comme la substitution d'un couple efficacité-finalité à un autre couple efficacité-finalité. Dans ces conditions, le miracle n'est-il pas un «monstre» plutôt qu'un fait de hasard ? Si en effet nous nous référons aux principes qui ont inspiré notre étude relativement à l'ordre naturel, le miracle ne conserve pas, dans cet ordre, le minimum de finalité requis au hasard. Cette question de dénomination, en soi sans importance, en soulève une autre qui a plus d'intérêt.

Le dédoublement, soit de l'efficacité soit de la finalité, dont nous parlons à propos du miracle est en effet très particulier : dédoublement selon une transcendance qui, étant en même temps immanente, ne fait pas nombre avec l'ordre naturel. L'univers est, dans son ensemble, ordonné à la fin surnaturelle qui *objectivement* est donc seule la véritable fin. L'efficacité de la Cause première est impliquée dans l'efficacité de toute cause seconde parce qu'elle la fonde et l'applique à son effet (V, 402. Sur le rapport entre l'efficacité et la finalité, Cf. Exc. III, P 8). On peut donc, pour l'efficacité comme pour la finalité, insister sur la transcendance ou sur l'immanence, sur la distinction ou sur la continuité (1). Et du même coup le miracle se présentera de manières assez différentes : caractérisons-les rapidement.

. Continuité selon efficacité et selon finalité.

Le miracle est alors un fait normal. Cela signifie que la finalité ultime, surnaturelle, est spontanément perçue dans toute autre finalité qui devient ainsi subordonnée ; et que l'efficacité de la Cause première est également toujours perçue dans toute efficacité dérivée. Dans ces conditions, une intervention de la Cause première qui exclut ou qui utilise d'une manière inaccoutumée les causes secondes, rentre dans l'ordre naturel. *Le miracle n'est plus qu'une des formes de la causalité*. Cette mentalité est celle du primitif, comme l'a bien montré M. Pradines.

C'est aussi la mentalité du saint. Signalons, en passant, la différence radicale. Le primitif subordonne souvent une efficacité transcendante ou tenue pour telle à une fin non transcendante qui le touche immédiatement : telle est l'essence de la superstition. Le saint ne subordonne l'efficacité transcendante, constatable par son mode immédiat, qu'à la fin transcendante qui est au delà des prises connaturelles de l'esprit, qui est révélée par Dieu et non pas assignée par l'homme. Le miracle est bien une des formes de la causalité, mais dans une vue du monde qui suppose la foi. Et la foi n'est pas une superstition purifiée ; elle est d'une autre nature que la superstition.

. Continuité selon la finalité, discontinuité selon l'efficacité : ou inversement.

Ni l'un ni l'autre de ces deux cas ne peut en rigueur se réaliser. La correspondance

(1) La même alternance se retrouve dans toute confrontation du créé et de l'Incréé. La grâce est une nature (Exc. III, P 4) ; mais c'est une nature *nouvelle*. La foi est le *commencement* de la vie éternelle (V, 159), mais elle *s'oppose* à la vision.[^]

entre la causalité efficiente et la causalité finale entraîne en effet perception simultanée de la transcendance selon l'efficience et selon la finalité. Cependant, au point de vue de la psychologie du sujet, des nuances réelles de la croyance correspondent concrètement à ces deux cas.

Les tempéraments spéculatifs perçoivent d'une manière plus aiguë la continuité intelligible de la finalité ; les tempéraments pratiques la continuité concrète de l'efficience. Pour les premiers, le miracle est une induction ; mais c'est une induction dont la compréhension est infiniment accrue : induction qui demeure ordonnée à une intelligibilité par la médiation de la raison, mais l'objet intelligible est la relation de l'univers à sa Cause première, non plus l'univers lui-même. Le miracle est une induction qui confirme l'esprit dans une manière de voir propre à la foi ; il témoigne surtout de la Sagesse qui conjugue les ordres les uns aux autres ; qui, ainsi, fait l'Ordre, et qui intègre dans cet Ordre les ruptures du déterminisme naturel.

Pour les tempéraments pratiques, plus sensibles à l'immanence de l'efficience divine dans l'efficience créée, le miracle est du type « hasard » ; mais en vertu de sa référence à la personne humaine il constitue un fait de fortune singulier. Il se distingue par son mode, mais il s'insère normalement dans la trame du devenir. Il manifeste surtout la Providence qui sans heurter le jeu des causes secondes, en use cependant radicalement, pour ses fins propres.

La Sagesse domine, dans l'unité de la finalité, les disjonctions de l'efficience ; la Providence exhausse sans cesse la continuité de l'efficience vers la finalité transcendante. Ces deux manières de comprendre le miracle sont d'ailleurs récapitulées dans celle que nous avons premièrement indiquée en l'attribuant au primitif ou au saint.

. Discontinuité selon l'efficience et selon la finalité.

Si on conçoit cette discontinuité comme une opposition (nous nous plaçons toujours au point de vue psychologique), c'est-à-dire si on élimine l'efficience et la finalité transcendantes, le miracle se présente comme une hypothèse absurde ou comme une impossibilité physique selon qu'on envisage plutôt la finalité ou plutôt l'efficience.

Si on exclut la finalité transcendante en conservant une efficience naturelle disjointe, le miracle est une monstruosité, au sens technique d'Aristote. (Cf. p. 240).

Si enfin on réfère le miracle à Dieu, mais en insistant sur l'opposition relative du mode créé et du mode incréé selon l'efficience et selon la finalité, le miracle devient un signe de la toute Puissance de Dieu dans le premier cas et de la Liberté de Dieu dans le second cas. La toute Puissance asservit à la fin transcendante le déterminisme naturel qui peut ainsi être brisé ; la Liberté insère dans la trame continue de l'efficience créée des finalités arbitraires en ce sens qu'elles n'ont pas d'autre fondement que la Liberté de Dieu. Rupture absolue de l'efficience sans opposition dans la finalité ; ou bien inversement, finalités arbitraires dans une efficience naturelle qui n'est ni disjointe de l'efficience transcendante ni couronnée par elle.

— On sait que ces différentes manières de concevoir le miracle se présentent en effet : les théologies qui insistent sur la référence essentielle de la création au Créateur, et partant sur l'harmonie entre le créé et l'incréé, voient plutôt dans le miracle Sagesse et Providence ; les théologies qui posent le créé et examinent ensuite comment il s'affronte avec l'incréé voient dans le miracle un signe de Puissance et de Liberté.

Nous voyons donc qu'entre toutes ces conceptions du miracle, il existe une unité profonde qui s'explique très bien en fonction de la causalité. Et cela montre qu'entre toutes les conceptions du miracle que nous avons énumérées, les plus adéquates sont celles qui insistent sur la continuité entre le miracle et la causalité puisque ce sont celles-là qui saisissent le mieux le fondement de l'unité du miracle lui-même.

2. Le miracle ou contingence préternaturelle en tant qu'il est objet de connaissance

Nous n'avons pas ici à traiter pour elle-même de la connaissance de la contingence. Il nous suffit de retenir ce qui concerne notre objet.

Le fait contingent préternaturel est, comme toute autre réalité créée, produite par Dieu et ordonnée à lui.

En tant que produit par Dieu le contingent est également connu par Dieu dans sa cause : et nous avons à expliquer comment un contingent peut être connu dans sa cause sans être annulé comme contingent. En tant qu'ordonné à Dieu, le miracle doit dévoiler une fin et une cause transcendantes : comment en rendre compte à partir de

EXCURSOS V

la structure du contingent, laquelle consiste, on l'a vu, en un déplacement de l'équilibre entre l'efficience et la finalité. La complexité de ces questions vient de ce qu'elle* chevauchent sur des degrés d'être différents.

Le principal de notre effort consistera donc A dégager les principes généraux qui commandent et la contingence et la connaissance de la contingence en tant que l'une et l'autre sont liées à la hiérarchie des êtres.

a) *Les degrés de la contingence en fonction de la hiérarchie des êtres.*

Par « degrés » d'être nous entendons : minéral, végétal, animal, homme, ange..., Dieu. Nous préférons ne pas entrer dans des explications qui ne pourraient être que trop sommaires. C'est d'ailleurs le degré « intelligence » qui nous intéresse id immédiatement. Il est clair que, dans une vue spiritualiste et chrétienne du monde, il y a de ce degré à ceux qui le précèdent, une coupure qui n'existe sans doute pas, aussi profonde, entre les degrés précédents.

— Nous avons déjà remarque que chaque degré nouveau en direction de l'immatérialité introduit aussi un nouveau degré de contingence. Il résulte de là que, pour chaque degré, la contingence affecte deux modes en quelque sorte superposés, bien qu'ils soient de types différents. Ils correspondent à la double finalité, immanente et transcendante, qu'on retrouve dans tous les cas de la finalité, en particulier dans la finalité inspiratrice à laquelle nous avons à faire pour le moment. La disjonction, au moins relative, entre l'efficience et la finalité immanente, voilà la contingence intrinsèque à un degré déterminé ; si elle appartient en droit à ce degré, elle ne se réalise cependant pas nécessairement en fait ; la disjonction en question *peut* se produire, mais elle peut aussi ne pas se produire. Tandis qu'entre l'efficience qui appartient à un degré, efficience formellement spécifiée par les natures de ce degré, et la finalité transcendante participée par ces mêmes natures, il y a une disjonction de droit qui est en fait nécessairement réalisée. Le déterminisme physico-chimique n'a pas, formellement, dans le vivant, d'autres lois que dans le monde inorganique. Mais le vivant peut, d'autre part suspendre l'exercice de ce déterminisme (i), peut d'autre part employer plusieurs processus pour obtenir un même résultat. Suspendre une réaction qui normalement se produit, remplacer une réaction par une autre, voilà deux formes de contingence étrangères au degré inorganique considéré en lui-même. Mais du fait que les opérations de ce degré se trouvent, dans le vivant, assumées au service d'une finalité supérieure, l'écart entre l'efficience et la finalité se trouve majoré, et avec lui la contingence. Des considérations semblables s'appliqueraient à la comparaison des deux degrés : vie animale, vie humaine. Le jeu de l'intelligence et de la liberté n'a pas pour effet de supprimer ou de modifier les lois de la biologie , mais il a bien pour effet de suspendre en certains cas l'exercice de ces lois, ou bien de créer entre elles des antagonismes ou des suppléances qui ne se produiraient jamais sans l'intervention humaine. L'homme prolonge la nature : c'est-à-dire que, tout à la fois, il est en continuité avec elle, et il en assume le dynamisme au service d'une finalité supérieure. Du même coup une nouvelle forme de contingence s'introduit au niveau biologique de l'univers, contingence distincte de celle qui appartient à ce niveau intrinsèquement.

— Il existe donc une forme de contingence qui est, pour les êtres d'un degré déterminé, le choc en retour de leur ordination à une finalité qui ne leur est pas complètement immanente. On peut encore s'en rendre compte d'une autre manière, par une sorte de réciprocité jouant entre les degrés et qui les rend solidaires dans la contingence comme ils le sont dans la finalité. Quand un phénomène chevauche sur deux degrés, il y a dualité d'efficience. Les degrés de matérialité étant différents, les principes formels d'actuation sont différents au sein même de l'actuation. L'unité en acte n'ôte pas, en acte également, la dualité de spécification. Quant à la finalité, elle est également différente pour les deux degrés envisagés. Cependant, c'est l'enchaînement de ces finalités, rendu possible en vertu de la notion même de finalité, qui constitue la finalité de l'univers et par là même son unité. On doit donc parler ici d'unité relative de la finalité accompagnée d'une disjonction relative de l'efficience. Et la même interférence concrète entre deux degrés déterminés peut ainsi donner lieu à deux cas de contingence, différents selon que prédomine l'unité de la finalité ou la distinction de l'efficience.

(i) Le chlorure de mercure se transforme en bi-chlorure en présence de chlorure de sodium. La réaction ne se produit pas dans l'estomac.

Ainsi par exemple. L'interférence entre le degré humain et le degré inorganique donne naissance à l'induction d'une part à l'indéterminisme de la physique contemporaine d'autre part. C'est bien, ici et là, la même contingence ; mais l'un de ses pôles se trouve mis en une plus vive évidence, sans que d'ailleurs l'autre puisse être éliminé. L'induction repose sur l'unité de la finalité entre les deux degrés considérés : auto-intelligibilité de l'univers se réalisant dans la nature rationnelle ; mais l'inférence et la vérification constitutives du raisonnement inductif seraient inutiles si l'enchaînement des idées avait exactement la même loi que l'enchaînement des phénomènes auxquelles elles correspondent.

En retour, l'indéterminisme serait impossible sans le déterminisme stochastique qui marque concrètement que le physicien estime à sa façon l'univers relativement intelligible, même lorsqu'il déclare qu'il ne l'est pas absolument. L'auto-intelligibilité est là sous-jacente. Mais ce qui apparaît le plus dans l'indéterminisme, ce n'est pas cette auto-intelligibilité de l'univers ; c'est, pourrait-on dire, l'impossibilité de son auto-observabilité. L'efficience requise en droit à l'observation, et mise en œuvre par une cause appartenant à un autre degré : 1) ne peut pas être éliminée (puisqu'elle est requise en droit) ; 2) introduit une disjonction de l'efficience parce que justement elle relève d'un autre degré.

Ainsi, en résumé, on peut dire que l'induction c'est la prédominance de l'auto-intelligibilité de l'univers sur l'impossibilité de son auto-observabilité ; tandis que l'indéterminisme est la prédominance inverse.

— Il y a donc un enchaînement de la contingence qui est comme l'envers de l'enchaînement de la finalité. Il était nécessaire, on le pressent, de rappeler l'existence de ce lien en vue d'étudier la connaissance de la contingence.

b) *La connaissance des degrés de la contingence.*

On comprendra aisément par un exemple que la connaissance de la contingence est une question complexe au sujet de laquelle il faut éviter soigneusement l'équivoque. La liberté humaine introduit une nouvelle forme de contingence dans l'univers matériel considéré jusqu'au degré biologique inclusivement. Cela signifie-t-il que, pour moi qui suis libre, le jeu de ma propre liberté inclut contingence ?

Reprenons les différentes définitions de la contingence : impossibilité d'établir un rapport constant entre certains phénomènes qui semblent, par le fait même, échapper à la causalité ; indétermination à être ou à ne pas être, ou indétermination à être tel ; disjonction au moins relative entre une efficience spécifiée et la finalité à laquelle elle est ordonnée. On voit que la contingence est toujours posée en fonction d'une détermination : loi, essence, nature. Connaître la contingence, c'est comparer cette détermination avec ce qui est ; et c'est juger qu'il y a, de l'une à l'autre, un écart. Comment donc connaissons-nous les deux termes de ce jugement ?

Pour reprendre notre exemple, la connaissance que j'ai de ma propre nature, aussi bien que celle de mon acte libre, peut s'exercer soit à partir du dehors soit par le dedans : je peux me connaître moi-même et ce qui me concerne par mode d'objet, ou bien je peux me connaître moi-même ou ce qui me concerne comme étant la réalité la plus proche de la source que je suis moi-même, et partant comme la réalité la plus intime à moi-même (1). La connaissance objective m'est commune avec tous ceux qui m'observent : et je ne suis moi-même qu'un observateur privilégié (2). La connaissance intime, quelles qu'en soient les modalités d'exercice (3), m'appartient en propre : la perception intime de mon acte en tant qu'il est plus ou moins adéquatement expressif de ce que je suis, voilà la connaissance intime et absolument incommunicable de ma propre contingence.

Montrons que la relation entre ma propre contingence d'une part, la contingence des êtres appartenant aux degrés qui me sont inférieurs d'autre part, que cette relation donc se présente d'une manière très différente selon qu'on la connaît par connaissance objective ou par connaissance d'intimité. En ce qui concerne la connaissance objective nous n'avons rien de positif à ajouter à ce qui précède : l'accroisse-

(1) Dieu excepté. Nous nous bornons à l'analyse du sujet spirituel créé, afin d'avoir un médium analogique nous permettant de remonter jusqu'à Dieu.

fi) Du moins au point de vue métaphysique auquel nous nous plaçons.

(3) Nous n'avons pas à entrer dans la question de la connaissance de l'âme par elle-même.

ment de la contingence est l'envers de l'enchaînement de la finalité ; mais cette hiérarchie n'est, en connaissance objective, que le résultat a posteriori de la comparaison entre des êtres de nature différents : la connaissance objective ne permet pas de percevoir comment l'acte d'une nature supérieure récapitule celui d'une nature inférieure.

La connaissance intime, au contraire, le permet : expliquons comment sur notre exemple. La connaissance de mon acte libre (qui caractérise le degré humain dans l'échelle des êtres) est loin d'être adéquate ; mais on peut du moins entrevoir ce qu'il faudrait pour qu'elle le fût : il suffit de partir du fait pour remonter à ce qui pourrait être le droit. L'acte libre humain n'est ni purement spirituel ni purement immanent. Il est subordonné à des données physiologiques qui en sont la condition ; d'autre part, il est en général à l'origine d'une action extérieure qui doit tantôt accueillir et coopérer, tantôt orienter et reconstruire : qui doit en un mot affronter l'être dans toute son ampleur, selon les déterminations formelles par quoi il s'impose et selon la potentialité par quoi il appelle une permanente recreation. En fait mon acte libre contient bien, actuellement et dans son exercice, la connaissance de tout cela : connaissance globale, approximative, non réfléchie, imparfaite par conséquent. Parce que cette connaissance existe, mon acte est possible et efficace, du moins en général ; parce que cette connaissance me situe moi-même en fonction de ce qui n'est pas moi, mon acte m'est connu comme un acte libre. Mais, parce que cette connaissance est imparfaite, mon acte peut demeurer une velléité, ou bien il peut échouer ; et, il m'est mal connu comme libre, c'est-à-dire comme plus ou moins adéquatement expressif de moi-même. Pour savoir en quelle mesure mon acte est libre, il* faudrait que je susse, et cela dans l'exercice même de l'acte, en quelle mesure je dois subir les conditions extérieures : alors seulement, je pourrais savoir en quelle mesure l'acte est de moi, savoir ultérieurement l'écart qu'il soutient avec ce que je puis, et connaître ainsi ma propre contingence. Nous n'avons pas à nous étendre sur ces conditions idéales qui, éliminant l'erreur et l'échec, permettraient l'intégration harmonieuse de l'homme dans l'univers et de l'univers par l'homme. Ce qui nous importe, c'est que ces conditions idéales ne sont pas chimériques puisqu'elles se présentent comme la limite de ce qui se passe en fait. Nous pouvons donc conclure que la connaissance *intime* de mon acte libre inclut la connaissance concomitante des conditionnements concrets de cet acte ; or ces conditionnements concrets sont eux-mêmes inséparables de la contingence propre aux degrés qui sont, dans l'ordre universel, inférieurs au degré humain.

On voit donc que, comme nous l'annoncions un peu plus haut, la relation entre ma propre contingence et la contingence des degrés inférieurs est perçue de deux manières différentes. La connaissance objective se fonde sur la spécificité des essences, et dans cette vue la relation en question demeure une relation d'extériorité : on connaît sans doute l'organisation de la contingence comme celle de la finalité, mais la distinction des degrés est trop marquée pour que l'on puisse saisir un degré comme immanent à un autre. La connaissance intime se fonde, plutôt que sur la spécificité, sur la concrétude de l'acte. Dans la simplicité de cet acte, expressif en droit de ma propre contingence, elle perçoit, dans l'exacte mesure où elle perçoit mon acte, la contingence des degrés actuellement impliqués dans mon acte. Nous pouvons exprimer cela en disant que la connaissance intime d'un degré de contingence inclut en droit la connaissance, également intime, des degrés de contingence inférieurs.

Quelle est, maintenant, la nature de cette inclusion ? Inclusion n'est pas confusion ; et le caractère simple de la perception de mon acte n'ôte pas que cet acte soit saisi distinctement comme procédant de moi d'une part, et comme conditionné ou spécifié par ce qui m'est extérieur d'autre part (1). Et la qualification du rapport que mon acte soutient avec moi-même est distincte de la qualification du rapport de mon acte avec ses conditionnements extérieurs. Ces deux rapports sont perçus simultanément, et ils interfèrent profondément ; cependant ils sont saisis comme distincts et leurs qualifications perçues comme distinctes : la plus élémentaire réflexion sur soi-même le montre aisément. Dans le cas contraire d'ailleurs, l'expérience de

(x) Nous considérons l'acte *spirituel* d'un sujet incarné. Les organes sont à ranger, sans les omettre d'ailleurs, du côté de l'extériorité.

la liberté se réduirait à celle de l'indéterminisme physique (1) : cela est faux, au regard de l'expérience elle-même.

Nous pouvons ajouter, toujours en demeurant au point de vue de l'expérience, que la perception du rapport de mon acte avec ses conditionnements extérieurs inclut elle même deux aspects : ils correspondent d'ailleurs aux deux aspects de la contingence d'un degré déterminé : l'un intrinsèque, l'autre résultant de l'ordination de ce degré aux degrés supérieurs (cf. a.). C'est la perception du rapport de mon acte avec ses conditionnements qui fonde l'« effort » analysé par Maine de Biran. Cet effort n'est pas seulement l'effort que je déploie moi-même pour vaincre une résistance, c'est aussi l'effort que je dois imposer à l'« autre » afin qu'il se prête, au maximum compatible avec sa propre spontanéité, à ce que je désire de lui ; alors seulement mon effort à moi sera fructueux pour forcer la résistance que l'« autre » a à outrepasser sa propre spontanéité en direction de mon désir. Les éducateurs avertis discernent très bien le moment où ils s'imposent eux-mêmes (2), alors qu'ils n'ont fait jusque-là que persuader aux autres de s'orienter spontanément dans la voie qui devait conduire à l'abdication de soi-même. Nous n'avons pas à développer ces considérations psychologiques qui n'ont que valeur d'exemple ; elles signifient que, dans la perception du rapport de mon acte à l'« autre », je perçois à la fois les possibilités de l'autre et l'usage que j'en peux faire pour mes propres fins.

Récapitulons, et donnons à ces considérations leur véritable portée métaphysique. La perception simple de mon acte libre inclut trois aspects distincts, et susceptibles de qualifications différentes. Cet acte, en tant qu'il procède de moi, est expressif de ma propre liberté ; ou bien expressif de ma propre contingence dans la mesure où il ne traduit mes propres possibilités que plus ou moins adéquatement. Ce même acte libre, en tant qu'il atteint ou qu'il utilise les natures des degrés inférieurs, me fait connaître le degré de contingence de ces natures considérées soit en elles-mêmes soit selon leur ordination à ma propre finalité. Que l'acte soit saisi d'une manière simple n'entraîne aucunement que les trois « types » de contingence qu'il fait connaître simultanément aient la même qualification. Faut-il en redire la raison ? La connaissance de la contingence dérive, comme on l'a expliqué, de celle de la finalité. Or la finalité a trois qualifications différentes selon qu'elle appartient à un premier degré, puis à un second, selon enfin qu'elle relie le premier degré au second. La qualification de la contingence est donc pareillement diversifiée.

Après ces explications, peu de mots suffisent pour répondre aux deux questions que nous nous posons. Comment le miracle est-il connu par Dieu sans cesser d'être contingent ? Comment, en vertu de sa nature, désigne-t-il à l'homme une cause et une fin transcendantes ?

c) *Dieu connaît le miracle, et en général le contingent : d'une part dans sa cause, d'autre part objectivement tel qu'il est c'est-à-dire selon sa nature d'être contingent.*

— Il conviendrait tout d'abord de remarquer ceci : le fait que nous appelons « contingent » pour le distinguer du cours ordinaire des choses ne pose, quant à son rapport à Dieu, aucune question particulière (3). Dieu seul connaît les contingents (IV, 293) : cela distingue, à propos du contingent, la connaissance divine d'avec la nôtre ; mais cela n'entraîne pas qu'il y ait distinction dans le mode de la connaissance divine (4) selon qu'elle concerne le contingent ou le non contingent. C'est qu'en

(1) Les tenants de cette thèse oublient que la liberté ne consiste pas à trancher une alternative qui n'est qu'une *étape* d'un processus physique, mais bien à orienter le processus *pris dans son ensemble* en l'ordonnant à une finalité nouvelle (Cf. p. 222).

(2) Les « meneurs » font cela habituellement, les éducateurs avec discernement. Nous ne faisons que donner un exemple, nous n'examinons pas la question pour elle-même.

(3) Le mode de la connaissance tient au sujet connaissant. Dieu connaît d'une manière simple même le complexe ; tandis que nous ne connaissons même le simple que d'une manière complexe (IV, 425, 741).

(4) Ou de l'efficacité divine. S. Augustin remarque : « Conserver l'univers est un miracle plus grand que de rassasier cinq mille hommes avec cinq pains... C'est la rareté, non la grandeur, qui étonne les hommes ». (Tract. 24 in Jo. ; VI, 1-15).

effet tout être créé est contingent, en ce sens que son essence n'inclut pas nécessairement son être ; et il est clair qu'en regard de cette contingence radicale qui affecte l'être créé comme créé, donc formellement dans son rapport à Dieu, la rupture relative de l'enchaînement des causes secondes est une contingence bien secondaire, incluse d'ailleurs, au moins pour Dieu, dans la première. Il reste que le fait contingent fait mieux ressortir pour nous cette contingence radicale de l'être créé et qu'en ce sens il pose d'une manière plus nette la question de son rapport à Dieu.

— Tout de même que dans notre exemple de l'acte libre, nous avons ici trois réalités : Dieu, l'acte créateur, le fait contingent (miracle, dans le cas qui nous occupe). Et, de la même manière également, nous trouvons trois qualifications formellement distinctes, et en fait réellement différentes.

La première concerne le rapport de l'acte créateur à Dieu. Nous avons dit que « mon » acte est libre en tant qu'il procède de moi sans subir aucune contrainte extérieure ; et que ce même acte exprime la contingence qui m'est propre en tant qu'il n'actualise ma propre possibilité que plus ou moins adéquatement. Nous devons conclure, analogiquement, que l'acte créateur est libre et non contingent. Autrement dit l'acte créateur dans son rapport à Dieu, c'est Dieu même ; Dieu est sa Liberté ; il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu. Il n'y a pas lieu d'insister.

Le rapport de l'acte créateur et du fait contingent inclut, tout comme le rapport de mon acte libre à ses conditionnements ou à ses conséquences extrinsèques, deux choses : la position (créatrice) et la saisie du fait contingent lui-même ; l'ordination de ce fait contingent à la finalité divine : nous voulons dire à la fin surnaturelle que Dieu se propose en produisant le miracle, c'est-à-dire en définitive à la participation de Dieu lui-même par sa créature. Au premier point de vue, Dieu connaît le contingent comme contingent, tout comme je connais par et dans mon acte libre le terme qui spécifie cet acte. On ne doit donc pas penser qu'il n'y a de contingent que pour nous ; et que, le contingent n'existant pas pour Dieu, Dieu ne connaît pas le contingent comme tel. Cela est bien vrai si on envisage le rapport que nous avons considéré en premier lieu : rapport de l'acte créateur (qui pose le contingent dans l'être) à Dieu lui-même. Alors il faut se garder d'introduire au sein de l'acte créateur lui-même les distinctions qui n'appartiennent qu'aux effets créés ; à ce point de vue, tout le créé est, pour Dieu, également contingent ainsi que nous l'avons rappelé un peu plus haut. Mais si on envisage, comme nous le faisons maintenant, le rapport entre l'acte créateur et la créature, on ne doit pas oublier que les relations entre les créatures sont créées et par conséquent connues en même temps que les créatures sont créées et connues. « Contingence » désigne, entre deux existants ou entre deux modes du même existant, une relation spécifiquement distincte. Cette relation est connue par Dieu comme spécifiquement distincte, puisque Dieu l'a créée telle. On voit donc que Dieu connaît le contingent dans sa spécificité : et en cela la connaissance divine est semblable à la nôtre ; ce qui est propre à Dieu c'est de connaître le contingent dans sa cause : le contingent n'ayant pas, en effet, de cause seconde propre, il ne peut que se référer à Dieu immédiatement.

Il nous reste à dire quelques mots du second aspect du rapport entre l'acte créateur et le fait contingent : nous voulons dire l'ordination à une fin surnaturelle, ordination qui mérite d'ailleurs au fait contingent le nom de miracle. La participation à la fin transcendante entraîne, à chaque « degré », nous l'avons déjà dit à deux reprises, l'existence d'une forme particulière de contingence. Dans cette perspective, chaque degré d'être, introduisant un accroissement de la finalité, introduit également, *par référence aux degrés inférieurs*, un nouveau degré de contingence. Dieu, qui constitue le degré ontologique maximum, introduit donc dans les degrés qui lui sont inférieurs, c'est-à-dire dans tout l'univers, une contingence maximum. Autrement dit toute créature reste disponible pour Dieu comme créature, c'est-à-dire dans son être même. Nous nous serions abstenu de ce rappel banal, s'il ne nous avait paru éclairant pour ce qui va suivre. Le miracle correspond pour la créature à l'exhaussement maximum de finalité ; mais, entre cet exhaussement et celui que nous avons aisément observé et décrit dans le passage d'un degré à un autre, il y a similitude. La contingence introduite par mon acte libre dans l'univers inorganique ou biologique n'est pas la contingence (ou la liberté) propre à mon acte libre lui-même. Semblablement, le fait que Dieu introduit par le miracle dans l'univers une contingence maximum doit s'entendre en fonction de l'univers lui-même, non en fonction de Dieu. Ce serait une confusion de points de vue que d'attribuer à Dieu ce qui, en réalité, est

une description ordonnée par rapport à l'homme (i). D'autre part, l'acte libre ne contredit pas les lois des degrés inorganique ou biologique ; mais il peut en suspendre l'application ; il peut surtout choisir entre plusieurs processus, ou bien coordonner, ou bien disjoindre des processus qu'il saisit dans leur ensemble. On voit par là comment il faut comprendre l'insertion du miracle dans le cours ordinaire de la nature. Le miracle n'introduit pas de contradiction : ce qui, venant du créateur, n'a métaphysiquement aucun sens. Mais Dieu suspend quand il lui plaît l'action des causes secondes ; ou bien Dieu infléchit ou coordonne ou disjoint des processus qui, considérés en eux-mêmes, n'abdiquent rien de leur nature, bien qu'aucune cause seconde ne puisse établir entre eux l'ordre que Dieu établit et qui constitue précisément le miracle.

— Nous pouvons, en un mot, récapituler tout ce qui précède en disant que la contingence elle-même se trouve, en fonction de la finalité, être ordonnée. Dieu fonde l'ordre de l'univers parce qu'il en est la fin, et parce qu'il distribue sur des fins secondaires la finalité essentielle qui n'appartient qu'à lui. De ces fins secondaires à la fin essentielle il y a continuité réelle en ce sens qu'il y a unité d'ordre. Dieu ne s'insère pas dans les fins secondaires d'une manière violente, mais au contraire par l'ordination interne de ces fins à lui-même. On pourrait dire de la contingence, envers ou mesure négative de la finalité, ce qu'on vient de dire de la finalité elle-même. Les formes graduées de la contingence créée constituent la désignation ontologique croissante de cette contingence radicale qui consiste, pour l'univers créé, à être suspendu à sa Cause transcendante et libre. La forme divine et surnaturelle de la contingence qu'est le miracle ne s'insère donc pas dans les autres formes de la contingence d'une manière violente ; elle joue, toutes proportions gardées par rapport à elles, le même rôle ordonnateur que la fin surnaturelle de la créature raisonnable par rapport aux fins secondaire» qu'elle inspire et justifie. Maximum dans l'ordre de la contingence, le miracle rend raison de cet ordre.

d) *Le miracle dévoile une cause et une fin transcendantes.*

Nous nous proposons simplement d'expliquer comment, en nous référant à la structure du fait contingent : tension entre une efficience spécifiée normalement, et une finalité transcendante. Cette tension, qui appartient au contingent comme tel, revêt-elle, dans le cas du contingent préternaturel, une forme particulière ? S'il en était ainsi, le miracle s'imposerait comme tel, en vertu de l'observation comparée des différents types de contingence. Nous présenterons dans ce sens deux arguments : l'un, plus objectif, concerne l'économie du contingent lui-même ; l'autre, psychologique, concerne la connaissance du contingent. Nous commencerons par l'argument objectif.

— La structure du contingent préternaturel dévoile une fin transcendante.

Nous avons vu que chaque degré ontologique introduit un nouveau degré de contingence ; celle-ci consiste en une disjonction relative d'efficience au sein de la même finalité universelle : chaque degré spécifiant et diversifiant l'efficience, tandis qu'il respecte en la participant l'unité de la finalité. Nous avons vu également que, d'un degré à l'autre, la contingence s'exprime sous deux formes corrélatives, selon précisément que domine l'unité de la finalité ou bien la disjonction d'efficience. Nous l'avons montré, en prenant pour exemple l'induction et l'indéterminisme ; mais il serait aisé de vérifier qu'il s'agit là d'une loi générale qui, autant que faire se peut, livre l'intelligibilité de la contingence. La justification intelligible de la contingence comme de la finalité, c'est en effet qu'elles rendent raison de l'unité de l'univers : celle-ci par l'ordination au terme ultime, celle-là par la conséquence qui résulte de l'ordination au terme ultime dans l'élément ordonné considéré en lui-même. Mais l'une comme l'autre, finalité et contingence, ne jouent leur rôle qu'en prenant appui sur les deux degrés qu'elles coordonnent et distinguent. Les deux formes corrélatives que prend la contingence provoquée par le rapprochement de deux degrés ne font donc qu'exprimer, par cette corrélation même, la fonction unifiante et, par là, l'intelligibilité même de la contingence.

(i) C'est cette confusion qui est à la base du monilisme. Elle en rend les explications aussi inévitablement embrouillées que radicalement vaines. Il est impossible qu'une explication métaphysique soit commandée par un point de vue partiel ; nous voulons dire par un point de vue qui est celui de la partie.

Celà nous conduit tout naturellement à nous demander si nous devons tenir que la contingence est intelligible. Nous répondons oui : au nom d'un optimisme qui n'est pas Π est vrai démontrable, mais que fonde assez l'argument que voici. Ce qui est intelligible, c'est ce qui est ; l'existant contingent est un existant avant que d'être contingent : cette dernière qualification lui vient de son rapport aux autres existants créés, tandis que le fait d'exister lui vient de son rapport à Dieu. Nous ne pouvons développer ces considérations qui relèvent davantage de l'épistémologie générale que de la théologie de la foi.

Tenant donc que le contingent est intelligible, nous devons retrouver, pour tout contingent, un corrélatif, car c'est seulement le couple ainsi constitué qui réalise, entre l'efficience et la finalité, cette unité originale, par tension et par équilibre, qui fait de la contingence un principe d'organisation de l'univers et pour autant la justifie.

Quel est le corrélat du contingent préternaturel ? Voilà la question qui résulte immédiatement des principes que nous venons de poser. Or, ce qui est immédiatement observable dans le miracle c'est une disjonction d'efficience irréductible à toute autre. C'est cette irréductibilité qui attire principalement l'attention des apologistes lorsqu'ils traitent du miracle ; on sait d'ailleurs avec quel soin l'Eglise tient à ce qu'elle soit établie. Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail des cas : c'est aux disciplines particulières, médecine, psychanalyse, stratégie ou politique qu'il revient de décider si tel fait constaté est irréductible aux normes communes. Dégageons simplement les conséquences qui dérivent, dans le cas du miracle, de la nature et de la signification de cette irréductibilité (i) telle que nous l'a découverte l'économie du contingent. La première conséquence, c'est qu'il ne faut pas demander au miracle autre chose ou plus que ce qu'il peut apporter en droit ; la seconde c'est qu'il faut en conclure tout ce qu'il contient, en droit également. Elles concernent d'ailleurs respectivement le miracle en tant qu'il est un fait physique, et le corrélat appelé par ce fait en vertu de l'intelligibilité du contingent comme tel.

Et d'abord, il ne faut pas demander au miracle autre chose ou plus que ce qu'il peut apporter en droit. C'est ici la disjonction d'efficience que nous visons ; et par « droit » nous entendons la manière dont cette disjonction se réalise dans le contingent comme tel. Le miracle n'a pas à être contraire à l'ordre naturel : cela, en effet, n'appartient à aucun contingent : le miracle peut et doit être, comme les autres contingents, en dehors ou au delà de l'ordre naturel. Ce qui le distingue, au point de vue auquel nous nous plaçons maintenant, celui de la disjonction d'efficience et par conséquent de la constatation, c'est qu'il réalise à un degré plus élevé ce que le contingent ordinaire réalise à un degré moindre : suspendre une loi, coordonner ou disjointre des processus qui conservent leur essence et leur réalité naturelles. Nous laissons de côté, nous l'avons dit, la détermination de ce « degré » divin. L'essentiel c'est qu'il existe et qu'il caractérise le miracle en telle façon que celui-ci demeure en continuité avec le contingent ordinaire, en ce sens du moins qu'il y a entre eux communauté de nature.

Expliquons par un exemple ce point qui est important. La résurrection d'un mort c'est la reformation d'un ordre entre des éléments qui demeurent *matériellement* dans le cadavre ce qu'ils étaient dans le corps vivant. Cet ordre, qui est celui de la vie, est un cas possible parmi des milliards de cas. Il n'est certes pas impossible, il n'est pas contradictoire en soi, que ce cas favorable à la vie se réalise : en ce sens, la résurrection d'un mort est un fait contingent comme un autre, et la structure de la

(i) En nous plaçant à un point de vue analytique, nous avons fait observer (N 29 A, pp. 192-219) que la connaissance adéquate des possibilités de la nature serait nécessaire pour avoir l'évidence que tel fait dépasse ces possibilités. D'où il résulte qu'il ne peut y avoir d'évidence que tel fait soit un miracle. Nous avons montré comment, à défaut d'évidence, une certitude morale suffit ; parce que cette certitude s'insère organiquement dans une preuve par signe qui est placée sous la mouvance de la grâce et qui subit la spiration du Bien absolu. Nous avons ainsi développé un argument proprement théologal puisqu'il fait expressément intervenir Dieu ; nous le complétons ici par un argument philosophique qui ne semble d'ailleurs pas négligeable au point de vue de la crédibilité rationnelle et de la science apologétique : argument rendu possible par le fait que nous nous plaçons à un point de vue synthétique, cherchant à assigner la valeur intelligible de la contingence dans l'univers pris globalement.

MIRACLE ET LA CAUSALITÉ

contingence lui est applicable. Mais *l'expérience* prouve qu'une probabilité aussi faible ne se réalise jamais et qu'elle équivaut, *réellement*, à l'impossibilité. Il s'agit d'ailleurs d'une expérience (i) concernant toutes les branches du savoir humain dont les résultats sont exprimables en termes de collectif et de probabilité. Dans ces conditions, il faut conclure que le fait envisagé est, naturellement, impossible ; et que, s'il se produit, il réalise, comparé à ses causes prochaines, une disjonction d'efficience qui n'est pas du même degré que celle qu'on observe dans les faits contingents ordinaires : et c'est en cela que le miracle se distingue. Voilà donc la première des conséquences que nous avons annoncées. Elle comporte trois aspects : il ne faut pas exiger du miracle *autre chose* que ce qui appartient au contingent ordinaire ; ce qui distingue le miracle comme fait physique, c'est le « degré » dans la disjonction de l'efficience ; ce « degré » peut, dans certains cas, être déterminé en droit, en vertu de la nature du fait miraculeux considéré en lui-même : mais une détermination empirique de ce degré, nous voulons dire par référence à l'expérience *actuelle*, est suffisante.

Voici maintenant la seconde des conséquences que nous avons en vue : il faut conclure du miracle tout ce qu'il permet de conclure. Nous venons d'insister sur la *nature* de la disjonction d'efficience qui se retrouve dans le miracle comme dans le contingent ordinaire. Examinons maintenant la signification de cette même disjonction, ce qui nous amènera à répondre à la question que nous posons ci-dessus : quel est le corrélat du miracle en tant qu'il est un fait physique ?

Ce que signifie la disjonction d'efficience dans le contingent ordinaire, c'est la finalité qui réalise, entre ces efficacités disjointes, l'unité qui leur permet d'interférer : faute de quoi le contingent n'existerait pas comme tel. Il n'y aurait pas d'indéterminisme physique si, grâce à la nature rationnelle, l'univers ne tendait vers l'auto-intelligibilité par la mise en œuvre de l'auto-observabilité. La contingence ne subsiste que dans une finalité qui en domine la dispersion. Par suite cette finalité doit également dominer, pour les conjoindre, l'une et l'autre des efficacités de l'accouplement desquelles dérive la contingence.

Le miracle étant, nous l'avons montré, un contingent de même nature que les autres, bien qu'il soit d'un autre degré, il doit donc lui correspondre une finalité qui en domine l'efficience. Et comme celle-ci est, nous l'avons vu, irréductible aux possibilités de la nature, la finalité que requiert le fait physique appelé miracle comme condition de son existence est également irréductible aux possibilités de la nature. Ainsi avons-nous achever de montrer que l'existence du miracle dévoile une finalité transcendante (2). On ne doit d'ailleurs pas conclure, du miracle, moins que cela. Il n'est pas seulement la preuve d'une toute puissance que l'homme doit affronter avec soumission : il est vraiment un signe, médiateur entre ce qu'il signifie et ceux à qui il signifie : il s'insère harmonieusement dans l'univers, il est l'indicatif immanent d'une fin transcendante.

Il nous reste à assigner le corrélat intelligible requis par le miracle considéré comme fait physique : cette correspondance ne fait qu'exprimer la combinaison d'efficience et de finalité qui est l'essence même du contingent. La finalité inscrite dans

(1) On pourra objecter que l'expérience ne vaut que pour l'état actuel de l'univers. C'est vrai. Aussi est-il plus rigoureux de raisonner comme on le fait d'ordinaire : « La résurrection d'un mort est, *en droit*, impossible aux seules ressources naturelles, donc elle a une cause trans-naturelle ». Mais il reste à prouver ce *droit*. Nous croyons qu'une telle preuve est possible ; mais nous ajoutons qu'elle demanderait un peu plus de précautions que n'en prennent d'ordinaire les apologètes. Ce que nous voulons suggérer par cette étude, c'est que la considération du *droit*, si elle est très souhaitable, n'est cependant pas nécessaire. Une vue de sagesse sur l'économie de la contingence permet de se contenter du fait. D'ailleurs, s'il y a des faits qui dépassent en droit et donc toujours les possibilités de la nature, il y en a d'autres qui, selon les circonstances, dépassent ou non ces possibilités. La discrimination étant délicate, il nous paraît que l'argument synthétique que nous développons à partir de la certitude *morale* du fait et non à partir de l'évidence du *droit* n'est pas sans intérêt (Cf. N 29, p. 197).

(2) Récapitulons l'argument. Dans tout contingent, la finalité doit dominer l'une et l'autre des efficacités auxquelles elle permet ainsi d'interférer. Or le miracle comporte une efficience irréductible aux ressources naturelles. Cette efficience requiert par conséquent une finalité ayant le même caractère.

le contingent préternaturel c'est l'ordination à Dieu lui-même. Précisons davantage. Il semble qu'entre tous les attributs divins qui désignent des rapports distincts de la créature à Dieu, c'est la Sagesse qui intervient ici principalement. C'est à la Sagesse qu'il revient en général de connaître le contingent : parce que la Sagesse seule connaît les causes les plus hautes, et que le contingent n'a pas de cause seconde propre. Dieu seul, en tant qu'il est sage, connaît le contingent qu'il cause. Dieu seul, en tant qu'il est sage, connaît adéquatement la signification du contingent : dans cette mélodie que constitue la création à la louange de Dieu, le contingent est une note plus sonore qui marque le dessein de l'auteur et le rend sensible aux exécutants comme aux auditeurs. Le contingent préternaturel est une note plus haute entre les plus hautes. Il n'est certes pas fait que pour les sourds, mais c'est surtout à eux qu'il sert : voilà du moins ce qui apparaît à notre humble point de vue humain. Ce n'est là, nous devons le savoir, que l'envers du point de vue de Dieu qui proportionne les signes à notre condition (x) et qui contemple dans le miracle un effet de sa Sagesse.

— La connaissance du contingent préternaturel dévoile une cause transcendante.

Nous venons de voir que la *structure* du contingent préternaturel est indicative d'une finalité : elle dévoile une efficience transcendante, mais elle permet de conclure davantage parce qu'elle porte en elle une exigence d'intelligibilité qui demeure insatisfaite tant qu'on n'a pas découvert la finalité. Nous allons maintenant nous placer à un tout autre point de vue : celui du *sujet* qui connaît le contingent, non plus celui de l'objet de connaissance que constitue le contingent. Nous, nous bornerons à une brève indication : parce qu'il ne nous semble pas qu'on puisse faire autre chose qu'évoquer une expérience, ou un commencement d'expérience ; à moins de procéder à des descriptions phénoménologiques qui sont, par essence même, indéfinies.

Nous avons ci-dessus distingué la connaissance objective d'avec la connaissance intime. Et nous avons montré que seule la connaissance intime discerne, incluse dans le degré de contingence propre à l'être qui se connaît par mode d'intimité, la contingence propre aux degrés inférieurs. C'est là une expérience, limitée parce que nous ne connaissons pas adéquatement notre acte libre, mais très concrète et très directe : nous touchons la contingence physique d'une manière beaucoup plus immédiate par la médiation de nous-mêmes que par l'expérience objective et par l'énoncé du principe d'indétermination. Et nous avons l'évidence que notre propre liberté « domine » la contingence physique : c'est-à-dire que, d'une part elle est d'une essence différente, et que d'autre part elle peut en user pour ses propres fins. Qu'advient-il de cette double perception pour ceux qui sont témoins d'un miracle ? Nous ne disons pas : pour ceux qui lisent ou écoutent le récit d'un miracle (et qui, cela va sans dire, y croient) ; mais bien : pour ceux qui assistent à un miracle. Cette distinction est évidemment essentielle, du point de vue expérimental auquel nous nous plaçons maintenant.

Or, les thaumaturges exceptés, ceux qui assistent à un miracle n'ont pas l'impression de « dominer » mais d'être « dominés ». Cette « impression » peut être extrêmement mêlée : elle peut n'être qu'une sorte d'énivrement des sens frappés par l'étonnement. Mais il n'est pas exclu qu'elle contienne une perception vraiment métaphysique : la puissance d'auto-détermination qui exprime la liberté et qui peut « user de » ou « ne pas user de » s'affronte alors à un événement auquel elle est absolument disproportionnée. Les témoins du miracle se perçoivent et se savent aussi incapables de le produire que de l'empêcher, quels que soient les efforts qu'ils déploieront dans ce sens. Il y a là une expérience qui donne certainement à ceux qui la font l'évidence du caractère original du contingent préternaturel et qui y fait voir une manifestation de puissance.

A défaut d'expérience positive du miracle, il peut y avoir une expérience négative qui aboutit sensiblement au même résultat. Il y a des cas où le miracle se présente comme la seule issue. D'autre part, l'imminence d'un péril pour soi-même ou pour une réalité aimée crée une tension affective qui donne une portée concrète et existentielle à chaque perception : la déception devient alors une expérience négative. Ainsi en va-t-il en certains cas, de l'impossibilité d'accomplir un miracle. Il faut ajouter que, dans ce cas, l'expérience conserve, au négatif, le « degré » qu'elle a au positif, degré qui caractérise le « préternaturel » comme distinct du « naturel ».

(x) Marc VII, 37. Et ils étaient saisis d'une admiration extrême disant : « Il a bien fait toutes choses / Et il fait entendre les sourds et parler les muets ».

EXCURSUS VI

INSTINCT INTERIEUR, GRACE ACTUELLE ET GRACE SANCTIFIANTE

Nous avons rencontré en S. Thomas la locution « instinct intérieur » (IV, 326). S. Thomas désigne certainement par là une réalité qui appartient à l'ordre de la grâce, mais qui n'est pas la grâce sanctifiante. Quelle est donc cette réalité originale qui joue un rôle si important dans l'infusion de la foi ? Ce n'est rien autre que la grâce actuelle de la théologie moderne. Nous allons établir cette équivalence, et nous nous efforcerons de préciser le statut de l'instinct intérieur dans l'ontologie du sujet : relation et non qualité. Nous le situerons ensuite, d'un point de vue plus psychologique, en regard de l'habitus de grâce sanctifiante (on sait que la grâce est dans l'essence de l'âme ; nous emploierons le mot *habitus* à défaut d'un meilleur), reprenant ainsi une question amorcée IV, 127.

Reproduisons tout d'abord quelques textes de S. Thomas qui mentionnent l'instinct intérieur.

j. Les textes de S. Thomas.

(A) 4 S, D 17, Q i, A i, Sol 2. Vocatio est duplex : quaedam exterior, ut quae fit per praedicatorem, et haec non est justificatio, sed disponit ad eam ; quaedam vero interior, et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu, et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis *instinctus*, vel motus ad bonum a Deo immissus ; et haec etiam vocatio non est idem quod justificatio, sed via ad illam. Quandoque autem pertingit ad finem, quando scilicet aliquis audit vocantem et venit ad Christum, ut dicitur Jo. VI, 45 Omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me, et haec vocatio idem est quod justificatio secundum substantiam, sed differt ratione : quia vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et *auxilium*, homo a peccato retrahitur ; sed justificatio respicit terminum ad quem, scilicet praedictae rectitudinis statum, et sic vocatio sumitur Rom. 8 ut patet per glossam. *Auxilium* enim quod fidei, nos vocando, Deus praestat, est gratia, quae facit fidem per dilectionem operari. Unde illorum quatuor quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa justificationis in justificante ; vocatio autem est idem justificationi ratione differens, ut dictum est ; sed magnificatio est justificationis complementum sive referatur ad perfectionem gloriae, sive ad perfectionem gratiae.

Le mot vocation peut être pris en deux sens différents : il y a en effet une vocation extérieure qui provient du prédicateur et qui n'est pas la justification encore qu'elle y dispose ; il y a également une vocation intérieure qui n'arrive pas toujours à maturité à cause de la déficience de celui qui est appelé ; et dans ce cas cette vocation n'est rien autre qu'un certain *instinct*, mouvement vers le bien, inspiré par Dieu, elle ne se confond pas avec la justification, mais elle est la voie qui y conduit. En d'autres cas cette même vocation intérieure atteint sa fin, à savoir quand celui qui en est l'objet écoute celui qui l'appelle et vient au Christ : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi* (Jo. VI, 45). La vocation intérieure est alors en substance la justification, mais envisagée d'un point de vue différent, car on parle de vocation en tant que par l'infusion de la grâce et le secours (de Dieu) l'homme est détourné du péché ; tandis que la justification concerne le terme final (auquel aboutit l'appelé), à savoir l'état de rectitude ; et c'est en ce sens qu'est pris le mot vocation dans Rom. 8, comme il appert par la glose. Car le secours que Dieu donne, (dans le moment où) il appelle à la foi, c'est la grâce qui rend la foi opérante par la charité. Ainsi, des quatre choses ici indiquées, la prédestination est la cause de la justification en celui qui justifie ; la vocation est la justification envisagée à un point de vue diffé-

rent ; la plénitude c'est l'achèvement de la justification en référence à la perfection de la gloire ou à celle de la grâce.

(B) 4 S. D 17, Q 1, A a, Sol 1, im. Justificatio de qua nunc loquimur semper est cum cooperatione voluntatis quae praeparatio dicitur. Sed haec cooperatio, ut dictum est, quandoque diu ante incipit quam gratia infundatur ; quandoque autem, quia perfecta est, statim justificationem adjunctam habet. Unde potest contingere quod aliquis dum est in proposito et intentione peccandi, subito ejus voluntas convertitur ad Deum, vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo ; vel etiam ex aliqua *interiori instinctu* quo cor hominis movetur a Deo. Unde non sequitur quod talis gratiam habeat non faciens quod in se est.

[*Objection* : Celui qui est dans le propos de pécher ne se prépare pas à la grâce en faisant ce qu'il lui est possible de faire. Or il arrive que tel, qui se proposait de pécher, soit justifié : ainsi S. Paul (Act. IX, 1-22). Par suite la justification ne requiert pas cette préparation qui consiste à faire ce qu'on est en mesure de faire.]

La justification dont nous parlons en ce moment est toujours accompagnée d'une coopération volontaire qui est appelée préparation. Mais il peut arriver que cette coopération commence longtemps avant l'infusion de la grâce ; il peut se faire aussi qu'elle soit parfaite et qu'à cause de cela la justification lui soit immédiatement adjointe. Il peut donc arriver que la volonté de quelqu'un qui se trouve [actuellement] dans le propos et l'intention de pécher, se convertisse subitement à Dieu, soit en saisissant une occasion venant de l'extérieur, comme saint Paul, soit même en vertu d'un certain instinct intérieur par lequel Dieu meut le cœur de l'homme. Il ne s'ensuit donc pas que quelqu'un ait la grâce sans faire ce qu'il est en lui de faire.

(C) de V. XXIV, 15, P 2. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo hujusmodi ; vel aliquo *interiori instinctu*, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur ; vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur.

Et ainsi, quand l'homme commence à se préparer à la grâce en tournant de nouveau sa volonté vers Dieu, il y est nécessairement (oportet quod) sollicité, soit par quelque motion extérieure, telles que par exemple une admonition extérieure, ou une maladie corporelle, ou quelque autre chose semblable ; soit par un certain instinct intérieur selon quoi Dieu opère dans le cœur de l'homme (aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur) ; soit enfin des deux manières à la fois. Toutes ces choses sont accordées à l'homme par la miséricorde divine.

(D) 1-2. C VI 11, i, 2m. Lex nova dicitur lex libertatis quia hujusmodi praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex *interiori instinctu* gratiae ea implemus. .

S. Thomas rappelle tout a'abord que l'habitus est une inclination conforme à la nature et que la grâce du Saint Esprit est un habitus infus : lequel nous fait donc agir conformément à la grâce et éviter ce qui la contrarie. La loi nouvelle est dès lors une loi de liberté en deux sens. D'abord elle est étrangère à ce qui ne concerne pas le salut, et par là nombre de contraintes sont évitées. De plus :

« La loi nouvelle est dite une loi de liberté parce qu'elle nous fait accomplir librement les préceptes et nous abstenir librement de ce qui est défendu ; c'est qu'en effet nous agissons (sous la loi nouvelle) par l'instinct intérieur de la grâce ».

(E) Quod 2. VI, im. Inter illa opera quae Christus in hominibus facit, annumerari etiam debet *vocatio interior*, qua quosdam attraxit ; Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet ejus doctrina, cum etiam ipse dicat : Si non venissem, et locutus eii non fuisset, peccatum non haberent.

Parmi les œuvres que le Christ a faites au milieu des hommes, on doit également compter l'appel intérieur (vocatio interior) par laquelle il a attiré certains (il a accueilli avec clémence extérieurement, Madeleine qu'il avait attirée avec miséricorde intérieurement) : on doit aussi compter sa doctrine puisque lui-même a dit : Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils seraient sans péché (Jo. XV, 22).

(F) Quod 2. VI. 2m. Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae, et per *interiorem instinctum*.

Le Christ pouvait montrer sa qualité de législateur non seulement en faisant des miracles visibles, mais également par l'autorité de l'Écriture et par l'instinct intérieur.

(G) Quod 2. VI, 3m. *Interior instinctus*, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet.

L'instinct intérieur par lequel le Christ aurait pu se manifester sans les miracles extérieurs, relève de la Vérité première qui, intérieurement, illumine et enseigne l'homme.

(H) In Jo. VI, 5, Pjm. Sed quia non solum revelatio exterior, vel objectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam *interior instinctus* impellens et movens ad credendum ; ideo trahit multos Pater ad Filium per *instinctum* divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum.

(Sur Jo^{VI}, 44. Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire.) Saint Thomas s'efforce de montrer que cette « traction » du Père s'effectue sans violence : et il lui suffit de constater que le Père utilise, pour nous attirer vers le Fils, tous les moyens non violents dont usent les hommes pour s'attirer mutuellement : révélation intime, miracles, qui démontrent l'un et l'autre que le Christ est Fils de Dieu ; attrait pour la majesté du Père présent dans le Fils, ou, ce qui revient au même, délectation dans la Vérité qu'est substantiellement le Fils de Dieu. Saint Thomas poursuit : « Cependant ce n'est pas seulement la révélation extérieure ou l'objet qui a la capacité d'attirer mais également l'instinct intérieur qui intime de croire et qui meut à croire ; aussi le Père attire-t-il au Fils un grand nombre d'hommes par l'instinct de l'opération divine qui, intérieurement, meut le cœur à croire : C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire (Philip. II, 13). »

(I) In Jo. XV, 5, P 4. « Sed attendendum... » On doit noter que le Christ attire par la parole, par les signes visibles et par les signes invisibles, à savoir en touchant et en excitant les cœurs intérieurement (movendo et instigando interius corda). (Prov. XXI, 2 : Le cœur des rois est dans la main de Dieu). C'est une œuvre de Dieu que l'instinct intérieur qui conduit à bien agir et ceux-là pèchent qui y résistent, sans quoi Etienne ne serait pas fondé à dire (Act. VII, 51) : Vous, vous résistez toujours au Saint Esprit, et (Isaïe L, 5) : Le Seigneur m'a ouvert l'oreille (à savoir celle du cœur) et je n'y contredirai pas. Ce que dit le Seigneur (Jo. XV, 24) : Si je n'avais fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, doit donc s'entendre non seulement des [œuvres] visibles, mais également de l'instinct intérieur et de l'attrait de la doctrine (sed etiam de *interiori instinctu*, et attractu doctrinae) : si le Seigneur n'avait pas fait ces choses au milieu d'eux, ils seraient sans péché. Et ainsi apparaît clairement comment ils pourraient être excusés : à savoir si [le Christ n'avait] pas fait d'œuvres miraculeuses.

(J) 2-2. II, 9, 3m. Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum ; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, *interiori instinctu* Dei invitantis ; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum ; et ideo non tollitur ratio mefiti.

Celui qui croit y est suffisamment incliné ; il y est en effet induit par l'autorité de la doctrine divine confirmée par les miracles, et, qui plus est, par l'instinct intérieur de Dieu qui l'invite ; par conséquent il ne croit pas à la légère. Cependant il n'a pas d'argument suffisant pour savoir ; par suite le mérite n'est pas supprimé.

(K) 2-2. X, i, j m. Habere fidem non est in natura humana ; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet *interiori instinctui*, et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Il n'est pas naturel à l'homme d'avoir la foi ; mais il lui est naturel que son entendement ne s'oppose ni à l'instinct intérieur ni à la prédication extérieure de la vérité. En ce sens, l'infidélité est contre nature.

(L) 3. LX, 5, 3m. Et ideo sicut in statu legis naturae homines nulla lege exterius data, sed solo *interiori instinctu* movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur...

Dans l'état de nature, l'homme se trouvait incliné, par le seul instinct intérieur, à rendre un culte à Dieu, sans qu'aucune loi extérieure lui ait été donnée, de même cet instinct intérieur assignait à l'homme les choses sensibles dont il devait user pour rendre un culte à Dieu...

(M) Rom. VIII, 6, P 8. (Sur Rom. VIII, 30. Et ceux qu'il a prédestinés il les a

EXCURSUS VI

aussi appelés, ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés). L'Apôtre pose tout d'abord la vocation quand il dit ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés. La prédestination ne peut être vaine et ce par quoi elle commence de s'accomplir, c'est la vocation de l'homme, laquelle est double : L'une est extérieure et s'effectue par la parole du prédicateur... L'autre vocation est intérieure, et elle n'est rien autre qu'un certain instinct de l'entendement par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu à assentir aux réalités de la foi ou de la vertu (*quidam mentis instinctus. quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis*) : Qui a fait lever de l'Orient celui dont la justice rencontre les pas ? (Is. XII, 2). Et cette vocation est nécessaire, car notre cœur ne se convertirait pas à Dieu si Dieu lui-même ne nous attirait à lui : Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire (Jo. VI, 44). Tournez-vous vers vous, Seigneur, et alors nous nous convertirons (Thr. V, 21). Il faut même ajouter que cette vocation est efficace chez les prédestinés parce qu'ils lui accordent leur assentiment : Qui-conque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi (Jo. VI, 45). Aussi l'Apôtre pose-t-il en second lieu la justification en disant : Ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés... à savoir en infusant la grâce.

2. L'instinct intérieur est distinct de la grâce sanctifiante

Nous laissons de côté dans ce paragraphe le texte (D). Il caractérise l'instinct intérieur comme un « instinct », comme une spontanéité. L'instinct intérieur est ainsi bien distingué de la grâce sanctifiante d'un point de vue psychologique ; mais nous visons ici une distinction plus profonde

Les textes qui précèdent sont rangés dans l'ordre chronologique : A, B : 1256 ; C : 1257 ; D : 1268 ; E, F, G, H, I : 1269 ; J. K : 1271 ; L, M : 1272. On voit donc que tout au long de sa carrière S. Thomas a employé la même expression « instinct intérieur » (c'est nous qui avons souligné dans les citations précédentes) en lui attribuant une amplitude sémantique à peu près constante. Il s'agit d'abord de fixer si l'instinct intérieur, qui concourt évidemment à la justification (produite par infusion de la grâce et des habitus surnaturels), en est ou non distinct. Il n'y a aucune ambiguïté pour A C F G H I J M : dans tous ces cas en effet, (M) excepté sur lequel nous reviendrons, l'instinct intérieur est mis en parallèle avec le miracle, voire avec un signe beaucoup plus modeste (C), dont il constitue l'accompagnement normal ou la suppléance. Quoi qu'il en soit de l'incidence temporelle (au sujet de laquelle nous nous sommes expliqués une fois pour toutes (IV, 78) : le jeu de l'instinct intérieur peut être en fait concomitant ou antécédent à l'infusion de la grâce (B) ; l'instinct intérieur se place, dans la vocation à la foi, au même degré que les miracles extérieurs avec lesquels il est en quelque façon interchangeable. Et ceci suffirait à le situer sans aucune ambiguïté, comme on le voit d'une manière particulièrement claire dans le cas où l'acceptation du signe comme signe est effectivement antécédente à l'infusion de la grâce.

Mais il y a plus : l'instinct intérieur coïncide avec la vocation qui n'atteint pas sa fin (A), son exercice est donc dans ce cas non seulement distinct de la justification, mais coupé d'avec elle ; et lorsque la vocation aboutit, son premier effet qui est de détourner du péché est obtenu « par l'infusion de la grâce *et par le secours de Dieu* » (A) (*vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et auxilium, homo 9 peccato retrahitur*) : il y a bien, dans l'action justifiante, concomitance de l'infusion de la grâce et de l'« *auxilium* », mais S. Thomas les distingue expressément ; or cet « *auxilium* » appartenant nécessairement à la vocation, il ne peut être que l'instinct intérieur dont le même texte a parlé un peu plus haut. On pourrait objecter que S. Thomas reprend le même mot dans la phrase suivante et précise que *Vauxilium* consiste en la grâce sanctifiante ou que tout au moins il la comporte comme l'une de ses parties. Qu'en faut-il conclure ? Il vient d'être expliqué que vocation et justification désignent la même chose à deux points de vue différents ; mais cette différence est si essentielle que les deux mots peuvent recouvrir des réalisations différentes : la vocation peut ne pas aboutir, tandis que la justification aboutit. Le secours de Dieu se réduit dans le premier cas à l'instinct intérieur, et il devient dans le second la grâce opérante par la charité ou grâce sanctifiante. Dans ces conditions, on doit attendre que le même mot *auxilium* ait deux acceptions, et désigne deux réalités objectivement différentes ; tout comme la prédestination (toujours la même

si on la considère en Dieu) comporte des cas réellement différents, désignés par deux mots différents : vocation, justification. La vocation formellement considérée c'est le « terminus a quo », c'est ce fait que l'homme est retiré du péché: et dans ce « moment », la grâce, qui procède de Dieu, doit être distinguée de *l'auxilium*, qui est l'instinct intérieur, tendance de l'homme vers Dieu. Aussi S. Thomas dit-il *per infusionem gratiae* et *auxilium* ; si, en cette première incidence, le mot *auxilium* avait le même sens que dans la seconde, il désignerait la grâce et ferait double emploi avec *per infusionem gratiae* ; il aurait fallu *vel* et non pas *et* : le vocabulaire de S. Thomas est trop précis pour qu'on puisse faire pareille supposition. C'est seulement après avoir mentionné la justification que S. Thomas emploie une seconde fois le mot *auxilium* et le fait équivaloir à « grâce ». Si en effet il y a justification, c'est-à-dire si la vocation aboutit, il n'y a plus de distinction réelle entre vocation et justification ; en cet instant ultime, l'instinct intérieur ne se distingue plus réellement de l'infusion de la grâce ; l'*auxilium* est la grâce. Mais cette coïncidence réelle ne supprime pas la précision formelle, en vertu de laquelle l'instinct intérieur *l'auxilium propre à la location* c'est l'instinct intérieur et lui seulement. Nous verrons d'ailleurs (P 3) que le texte (M) exprime très clairement, dans l'instant même de la justification, la distinction formelle que nous venons d'expliquer : *Vauxilium-instinct* et *l'auxilium-grâce* soutiennent en effet deux actes qui ont des spécifications différentes, ou plus exactement répondent à deux aspects du même acte envisagé soit du côté de Dieu soit du côté de l'homme. Nous concluons donc que dans le texte (A) qui nous occupe, la première incidence du mot *auxilium* désigne l'instinct intérieur, et que celui-ci se distingue de l'infusion de la grâce : réellement dans la vocation qui n'aboutit pas, formellement seulement dans la justification.

Le texte (I), et nous sommes ici à l'autre extrémité de la carrière de S. Thomas, met l'instinct intérieur en relation avec *l'invitation* divine, laquelle correspond au commencement de la vocation, tandis que la justification en est l'achèvement. Enfin, en (F, G), le sens de la locution « instinct intérieur » doit évidemment être fixé au moyen du contexte, dont (E) constitue un témoin : 1° « interior instinctus » est le répondant, dans l'homme, de la « vocatio interior » qui procède de Dieu ; et il ne s'agit nullement ici de la vocation parvenue à son terme qui est, on s'en souvient, la justification, mais de l'appel, de l'attirance de Dieu : « vocatio interior qua quosdam attrahit... Magdalenam traxit interius... » (E). La pensée de S. Thomas est donc aussi claire que stable : il existe un secours divin qui concourt normalement à la justification, et *qui se distingue formellement de l'infusion de la grâce* ; il arrive d'ailleurs en fait que ce secours soit donné sans que la grâce le soit. C'est dans ce sens qu'il faut entendre : 1-2. CIX, 6. « En ce qui concerne la préparation de l'homme à la réception de la grâce habituelle, il n'est pas nécessaire de présupposer un autre don habituel dans l'âme, sans cela il faudrait aller à l'infini, mais il est nécessaire de présupposer un certain secours gratuit de Dieu lequel meut l'âme intérieurement ou bien donne l'inspiration du bon propos (oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum). « Nous avons donc besoin du secours divin en ces deux manières ». La distinction formelle dont nous parlions se trouve notifiée ici du fait que les éléments qu'elle concerne font nombre l'un avec l'autre. Quant aux textes (B, K, L) un doute peut subsister : en (B), à cause de la mention de S. Paul, en qui l'instinct intérieur, s'il a joué, a pu être confondu avec l'infusion de la grâce : cependant on peut ajouter que S. Thomas tient, avec l'Eglise, la conversion de S. Paul pour miraculeuse parce qu'elle s'est effectuée instantanément par une occasion extérieure elle-même miraculeuse (1-2. CXIII, 10 ; 2 S, D 18, Q 1, A3, 2ra) ; l'instinct intérieur dont il est question en (B) concerne donc très probablement le cas de la conversion normale qui est progressive (1-2. CXIII, 10) et qui s'oppose par là à la conversion instantanée dont S. Paul est le type : l'instinct intérieur est bien, en (B) comme en (A), la vocation qui n'a pas encore abouti. Il pourrait également y avoir doute en (K), parce que la prédication extérieure de la vérité, requise au cours de l'accès à la foi, ne l'est pas moins à l'exercice de l'habitus qui lui correspond ; en (L) parce qu'il s'agit très probablement, dans la pensée de S. Thomas, de l'état de nature intègre qui suppose comme on sait le don de la grâce. Mais ceci n'empêche que la locution instinct intérieur désigne habituellement pour S. Thomas une motion décisive antérieure à cette infusion et qui coïncide avec la vocation non encore par-faite.

j. L'instinct intérieur est distinct du concours naturel.

Ce qui précède ne nous autoriserait cependant pas à voir dans l'instinct intérieur l'équivalent thomiste de la grâce actuelle ; nous ne pourrions en effet lui attribuer le caractère de motion élevante que si cet instinct, distinct comme nous venons de le voir de l'infusion de la grâce à laquelle il est ordonné, est également distinct du concours naturel : c'est en précisant ce point que nous achèverons de montrer l'existence, en S. Thomas, d'une motion tierce. Revenons au texte (M). Tout d'abord il y est clair, comme dans tous les autres, que Γ « instinctus mentis », est distinct (et même antérieur) à la motion divine qui opère l'infusion de la grâce : S. Paul, explique S. Thomas, « pose tout d'abord la vocation... en second lieu la justification en disant Ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés... à savoir en infusant la grâce » et 1' « instinctus mentis » c'est la vocation, vocation intérieure qui n'a pas encore abouti à la justification (vocation intérieure non arrivée à maturité disait (A) : c'est bien la même doctrine sous la même expression), vocation intérieure mise ici en parallèle non avec le miracle, mais avec la vocation extérieure dont le miracle est l'accompagnement normal (H, I). Mais si le texte (M) confirme qu'au terme de sa carrière, S. Thomas n'avait à modifier, sur le point précis qui nous occupe, ni sa pensée ni son expression, il nous montre d'une manière très nette que l'instinct est une motion élevante distincte du concours naturel. Nous y voyons en effet que la dichotomie *vocavit* (f) — *justificavit* (2) est traduite par celle-ci : (*praedicatio*), *mentis instinctus* (1) — *infusio gratiae* (2), et que, de plus, c'est entre les deux termes de cette dernière dichotomie que se place l'assentiment du sujet, l'assentire vocationi qui, chez les prédestinés, rend la vocation efficace. En sorte que l'instinct intérieur est bien ordonné à la justification, mais c'est par la médiation formelle de l'assentiment ; le terme propre de l'instinct intérieur ce n'est pas l'infusion de la grâce, mais c'est Pacte libre immanent au sujet et concomitant à cette infusion. C'est pour produire cet acte qui le rend en droit possesseur d'une fin nouvelle, sur-naturelle, que le sujet a besoin de cette motion divine ; c'est parce que cet acte a pour effet d'élever le sujet au-dessus de lui-même que l'instinct, ou « traction exercée par le Père », est « nécessaire » et ne peut avoir que Dieu pour auteur. Concluons : l'instinct intérieur est une motion immanente au sujet et qui incline celui-ci à produire, sous la motion justifiante. Pacte à la faveur duquel Dieu infuse la grâce ; l'instinct est une motion qui fait passer de l'ordre naturel à une fin surnaturelle, c'est une motion élevante.

Les autres textes ne permettent pas tous de tirer d'une manière aussi décisive la même conclusion ; notons cependant qu'ils apportent de nouveaux indices en sa faveur. (K) laisse entendre, et (I) affirme explicitement que l'homme peut, non d'ailleurs sans pécher (D), sans aller en un sens contre sa nature (K), *résister* à l'instinct intérieur qui est une stimulation divine ; or, par définition même si on peut ainsi dire, le concours naturel n'est pas une motion à laquelle la créature puisse résister puisque c'est la motion divine en tant que précisément elle soutient l'être et l'agir créés : l'instinct intérieur, auquel on peut résister, est donc formellement distinct du concours naturel — (J) nous apprend que l'instinct intérieur fait *plus* que le miracle et que par conséquent il dépasse, plus que le miracle, l'ordre naturel : nous reviendrons dans un instant sur ce point. C'est la même notion de « traction », « attraction » qui se trouve associée à 1' « instinctus » dans les trois témoins : (M) « nisi ipse Deus nos ad se traheret...., nisi Pater traxerit eum » ; (I) « attractus doctrinae » ; (H) « sic ergo trahuntur a Patre, sua majestate allecti (alléchés), sed trahuntur etiam a Filio admirabili delectatione... si enim, ut dicit Augustinus, trahit sua quemque voluptas... » (i), l'instinct est le répondant intérieur de l'attrait extérieur exercé par Jésus, et c'est parce qu'il est attrait intime que Dieu, par lui, meut le cœur de l'homme. Ainsi, le concours naturel pousse en quelque sorte la créature en avant de lui : il la pose dans l'être et en sous-tend l'agir ; tandis que l'instinct intérieur est une motion par mode de finalité qui repose sur l'attraction d'un objet placé « en avant » et vers lequel incline l'amour : ce sont là deux structures irréductibles ; et si, comme nous aurons à y insister, il n'en résulte nullement que l'instinct intérieur soit ontologiquement un supplément s'ajoutant au concours naturel, il en résulte du moins qu'instinct intérieur et concours naturel sont formelle-

(1) Voir ce texte IV, 36η,

INSTINCT INTÉRIEUR ET GRÂCE

ment distincts et doivent être considérés, du point de vue de la finalité, comme faisant nombre l'un avec l'autre.

La même notion d'attraction est mentionnée en (E) ; ce que nous venons de conclure vaut donc pour (E), (F), (G) qui sont évidemment solidaires. Ajoutons même, avec (G), que la stimulation appelée instinct intérieur s'effectue en vertu de la Vérité première et que cette spécification introduite au sein de l'objet divin est parfaitement étrangère à la notion de concours naturel. Les textes (B) et (C) n'apportent rien de décisif : l'instinct pourrait à la rigueur n'y être qu'une forme du concours naturel et non une motion élevant spécifiée par une fin nouvelle ; mais (B) et (C) sont postérieurs à (A) et, ainsi que nous l'avons noté ci-dessus, il y a entre (A) et (B) une ressemblance évidente. L'instinct intérieur est, dans les deux cas, la vocation intérieure qui n'a pas encore abouti à la justification ; et, dans les deux cas également, la vocation qui aboutit demeure formellement distincte de la justification : celle-ci consistant en l'infusion de la grâce, tandis que celle-là désigne le mouvement par lequel l'homme se détourne du péché et s'élève jusqu'à Dieu. La précision « assentire vocationi » montre formellement, ainsi que nous l'avons vu, que l'instinct est une motion élevant : cette précision est donnée en (M), non en (A), mais elle n'est pas pour autant exclue de (A). Il est vrai que dans les écrits contemporains de (A), S. Thomas insiste davantage qu'il ne le fera plus tard sur la contribution apportée par l'homme lors de la préparation à la justification, mais nous ne voyons pas que cet argument suffise à établir que l'instinct dont il est question en (A) n'est pas une motion élevant.

Ne doit-on pas voir en (A) la réaction spontanée de la foi et du sens théologique d'un saint mal à l'aise dans un semi-rationalisme latent ? S. Thomas ne connaissait, il est vrai, quand il commenta les Sentences, ni le Concile d'Orange ni la condamnation du semi-pélagianisme, mais S. Thomas nous avertit lui-même que « celui qui a la lumière de foi ne consent pas à ce qui est contre la foi, à moins que par sa faute il ne déserte cette lumière » (I², 497) ; (A) n'est-il pas une saillie indécise mais sûre de cette lumière de foi. avertie de l'erreur autrement que par les livres. Nous laisserons aux historiens piqués de la tarentule du contraste de transformer en loi d'airain et en principe d'interprétation a priori: des inférences qu'on ne doit jamais appliquer sans conserver tout le tact que commande le domaine sémantique. On ne saurait dire : parce que S. Thomas n'a connu historiquement que vers 1260 l'erreur que nous appelons semi-pélagianisme (et cela même demanderait à être nuancé puisque S. Thomas connaissait les Décrétales), il faut infléchir dans le sens rationnel l'interprétation des écrits antérieurs ; nous pensons, quant à nous, que S. Thomas, ayant été préservé de l'erreur par la sûreté de sa foi, sa pensée intime mais encore mal consciente rectifie ici ou là spontanément, par une expression heureuse qui sera d'ailleurs retenue par la suite, une problématique teintée d'avicenisme qui avait pour effet d'opposer l'homme à Dieu. Les rapports de l'homme avec Dieu peuvent être conçus de manière assez différentes, même à l'intérieur des limites de l'orthodoxie ; mais chacune de ces manières repose sur une option trop profonde pour que des circonstances extérieures puissent la changer beaucoup : en des questions aussi essentielles l'information positive joue surtout le rôle de réactif ; on naît augustinien *ou* moliniste, mais on ne le découvre tout à fait qu'en lisant S. Augustin *et* Molina : la Providence fit naître S. Thomas augustinien (nous ne parlons que de la justification), et nous croyons que l'auteur de la Somme Théologique est déjà tout entier dans le commentateur des Sentences ; l'instinct intérieur du texte (A) est substantiellement celui du texte (M), et c'est une motion tierce qui est également distincte de la motion justifiante et du concours naturel. Après avoir montré l'existence, précisons la nature.

4. L'instinct intérieur est une motion gratuite qui meut l'âme immédiatement et CONFORMEMENT A SA NATURE LIBRE.

L'instinct intérieur est une motion inspirée par Dieu (A), elle est ce selon quoi Dieu opère dans le cœur de l'homme (B, C). Le parallélisme constant avec le miracle est ici très éclairant : de même que Dieu incline l'homme à la conversion par l'intermédiaire des signes, il peut aussi le mouvoir immédiatement, et c'est cette motion immédiate qui s'appelle, en tant qu'elle est dans l'homme, instinct intérieur : cette

locution exprimant assez bien, dans le sujet humain, le caractère immédiat de cette motion divine originale ; mais avant d'en venir aux incidences créées, achevons-en avec l'origine divine. Cette motion divine, ou « secours » de Dieu (A) (et 1-2. CIX, 6 : cité p. 257) est en dehors de l'ordre naturel, car non seulement elle est à mettre en parallèle avec le miracle, mais « elle est plus que le miracle » (J), c'est-à-dire qu'elle est capable de remplir, mieux que le miracle, le rôle dévolu à celui-ci dans la préparation à la foi ; or ce rôle repose sur le fait que le miracle dépasse en droit la possibilité de l'ordre naturel ; cette même qualité revient donc, de droit, à l'instinct intérieur. En quoi consiste, maintenant, le « plus » dont parle S. Thomas (J) ?

Nous savons que le miracle n'est ni nécessaire (IV, 326), ni suffisant (IV, 281, 289, 295) ; tandis que l'instinct intérieur est nécessaire (IV, 295 ; (M)), et suffisant (IV, 281). L'instinct intérieur est donc « plus » ; mais il faut encore expliquer *comment* il est plus : il suffira d'interpréter dans ce sens ce que nous disions un peu plus haut. Aucune cause créée ne peut en effet mouvoir un être qu'en agissant sur son extériorité ; et quoi qu'il en soit de la physique de l'action miraculeuse, le miracle reste du moins conforme à l'ordre naturel en ceci que nous l'atteignons par les sens et que nous avons ensuite à en inférer la cause, laquelle n'est donc découverte par nous que médiatement, laquelle n'agit donc sur nous que médiatement, tout comme font les causes secondes. Tandis qu'une motion immédiate dans l'ordre du retour transcende, par sa structure même, l'ordre naturel et constitue ainsi le plus éclatant des miracles pourvu qu'elle devienne sensible (IV, 281). On peut encore dire, étant donnée la corrélation bien connue en matière morale, du principe et de la fin, que l'instinct intérieur est et fait plus que le miracle, parce qu'il incline à faire découvrir Dieu, non pas comme cause de l'ordre cosmique au terme d'une inférence, mais comme principe Agissant immédiatement au dedans de l'âme. Il est de fait que Jésus a attiré à lui ses plus intimes amis, les apôtres, beaucoup plus par le jeu de cet instinct (N 9, P 1 ; II, 3-11) que par les miracles qui sont seulement venus le confirmer postérieurement : et que Jésus déclare plus parfait de ne pas escompter (IV, 259). L'instinct intérieur, nous faisant découvrir Dieu sous une incidence nouvelle, il constitue une motion semblable à celle d'une fin : il est une traction, un attrait ; il attire, il stimule l'amour (E H I M). Et si on considère cette finalité nouvelle non plus dans sa référence à la cause transcendante, mais dans son immanence au sujet, il faut ajouter que l'instinct intérieur, qui est en conformité avec la nature de l'esprit (K), visite celui-ci sans le violenter, en lui donnant pour ainsi dire conscience de l'opération divine (H), et élève l'homme au-dessus de lui-même, à la hauteur de la fin que la motion justifiante rend définitivement connaturelle ; l'instinct intérieur est ordonné à la saisie du Dieu Auteur du salut, mais en tant qu'il s'exerce dans le sujet il est spécifié par l'acte libre concomitant à la motion du Dieu qui sauve. Enfin, l'instinct intérieur, tout comme d'ailleurs les signes qui favorisent la préparation à la grâce, est un effet de la miséricorde divine (C), ce qui achève de montrer qu'il relève bien d'un ordre spécial différent de l'ordre naturel.

5. L'instinct intérieur est une relation qui peut être désignée par son origine DIVINE OU PAR SON POINT D'INSERTION INTIME DANS L'HOMME.

Il sera bon de jeter un coup d'œil sur l'ensemble de la précédente démarche. Nous pourrions, en récapitulant les résultats obtenus, déterminer le statut prédicamental de l'instinct intérieur, ce qui achèvera d'en préciser la nature.

(1) Vocation ou appel de Dieu, mais abstraction faite de la justification c'est-à-dire de l'infusion de la grâce (A, M) ; (2) vertu (*virtus*) de la Vérité première qui, intérieurement, illumine et enseigne (G) ; (3) attrait, traction exercée par Dieu (E H I M) ; (4) motion inspirée par Dieu (A) ; (5) ce selon quoi Dieu opère dans le « mens » de l'homme (C) ; (6) ce selon quoi Dieu meut le cœur de l'homme (B M) ; (7) principe prochain de l'assentiment à la vocation (M) ; (8) Instinct intérieur (A C F G H I J), qui demeure dans la grâce comme une spontanéité connaturelle (D) ; (9) secours divin (A, 1-2. CIX, 6) ; toutes ces locutions désignent substantiellement la même réalité et cette réalité est une certaine opération divine. Mais cette opération divine, considérée en Dieu, c'est Dieu même, et ce n'est pas de ce côté que nous devons nous tourner pour en préciser la nature ; toutes les créatures supposent indistinctement à leur origine le « concours naturel », c'est-à-dire l'opération divine, non différenciée en tant qu'elle est principe des choses ; ce qu'il faut examiner c'est le statut

des créatures en elles-mêmes ou bien l'ordre de leur retour vers Dieu : voilà ce qui les distingue entre elles et assigne leurs spécificités respectives (IV, 823). On comprendra dès lors la portée des précédentes appellations : la motion divine, qui, redisons-le, constitue toute la substance de l'« instinct intérieur », a ici un rôle très précis ; elle s'introduit au plus intime de l'homme et l'incline à se tourner vers Dieu, elle lui « intime » de franchir un degré dans l'ordre du retour vers Dieu : le pécheur insouciant prendra conscience de sa fin dernière, l'homme sincèrement désireux du bien absolu nommera ce bien de son vrai nom et l'appellera Dieu... le croyant comprendra qu'il doit, et peut avec l'aide de Dieu, faire un acte héroïque de vertu... c'est l'échelonnement indéfini de ces étapes, et notamment de leur séparation par la justification qui semble conserver à la notion d'instinct intérieur une polyvalence dont les textes (B K L) sont les témoins circonstanciés ; mais à y regarder de près, la structure demeure toujours la même : l'instinct intérieur demeure *formellement* identique, bien que la matière qu'il met en œuvre soit assez différente. Il s'agit toujours de mettre l'homme en relation avec une réalité dont la transcendance lui interdit l'expérience, et qu'il ne pourrait par conséquent jamais atteindre s'il ne s'appuyait sur l'initiative divine qui la lui découvre comme effectivement accessible ; l'instinct intérieur est donc toujours une motion élevante, il a toujours un statut relationnel : c'est une relation ; mais une relation en acte : entre le plus intime de l'homme et un certain but sur-naturel qu'il va découvrir et vers lequel Dieu le porte mystérieusement.

Or nous désignons communément une relation par ses termes, incapables que nous sommes de la saisir en elle-même ; c'est ce qui arrive ici : qu'on veuille bien se reporter aux équivalences énoncées au début de ce paragraphe, on verra que les dénominations qu'elles associent passent progressivement du pôle divin au pôle humain de la relation en quoi consiste l'instinct intérieur. Vocation (1) désigne non seulement l'appel de Dieu, mais également l'état qui, en Sagesse divine, commande cet appel (II, 3) : c'est le terme divin, connu d'ailleurs de Dieu seul, auquel l'homme devra atteindre, mais l'appel de Dieu n'est pas une parole en quelque sorte extérieure à Dieu, c'est la toute puissance divine s'infléchissant vers l'homme et dont nous distinguons les virtualités conformément aux effets qu'elle produit : c'est à la vérité première qu'il faut attribuer l'appel à la lumière et à la vérité (2) ; d'autre part, cette vocation qui repose sur la substantialité de l'être divin doit aussi être dans l'homme, et notre relation va maintenant être désignée par son terme humain : elle est en elle-même une motion, dont Dieu a bien sûr l'initiative, mais en tant que cette motion meut l'homme elle est un attrait, une traction exercée sur l'homme par Dieu (3), et en tant qu'elle est nécessairement dans l'homme (puisqu'elle le meut), il faut la dire inspirée par Dieu (4) ; cette motion, puisqu'elle est dans l'homme, a, dans l'homme, un certain principe : il y a un quelque chose selon quoi l'homme est mû par Dieu, et ce quelque chose se trouve dans les puissances les plus hautes, l'entendement tout entier (5), mais surtout dans le cœur (6), parce que c'est la conversion affective qui est la plus importante en ce sens qu'elle commande celle de l'esprit (N 44 ; V, 23, 140) ; l'homme qui suit l'instinct intérieur réalise donc du même coup le meilleur de lui-même, et l'instinct intérieur est ainsi principe de la perfection propre, c'est-à-dire principe du consentement à la vocation fixée par Dieu (7) ; mais ce point d'insertion de la motion divine dans l'homme ne saurait être situé seulement au niveau des puissances, c'est l'homme au plus intime de lui-même qui est intéressé par la vocation personnelle et transcendante et qui doit être saisi par la motion de Dieu : c'est l'au-delà des puissances, *l'intérieur absolu* que visite et stimule la motion divine comme il convient d'ailleurs à une cause absolument immanente ; et comme d'autre part il en résulte pour l'homme une activité qui est *spontanée* puisqu'elle jaillit du plus intime, et qui se porte vers un terme dont la teneur précise est encore ignorée bien que le besoin s'en fasse vitalemment sentir, il convient de dire que cette motion divine (c'est bien d'elle toujours qu'il s'agit en substance) est, dans l'homme, un instinct intérieur (8) ; enfin si on laisse complètement de côté les dernières traces de saveur relationnelle attachée à l'instinct intérieur, pour ne considérer que l'incidence exclusivement humaine de la motion qui vient de Dieu, alors cette motion se présente comme un utile auxiliaire qui vient secourir l'agir de l'homme dans un cas particulièrement difficile, c'est un secours de Dieu, c'est-à-dire un secours venant de Dieu (9) ; on voit donc que les notations qui

avaient pu paraître un peu disparates s'expliquent d'une manière parfaitement simple : c'est bien une même structure qui se retrouve dans tous les cas, mais comme elle est du type relation, elle peut être saisie d'une infinité de manières dont nous avons indiqué, avec S. Thomas, les principales et qui oscillent entre deux bornes extrêmes.

I

O. A LA DIFFÉRENCE DU CONCOURS NATUREL ET DE LA GRACE SANCTIFIANTE QUI FONDENT DES ÉTATS STABLES, L'INSTINCT INTÉRIEUR EST UNE MOTION.

La dernière expression mentionnée : secours divin, est la plus générale et la plus simple ; mais c'est aussi la moins propre, précisément parce qu'elle néglige le caractère tout à fait original de cette motion divine qui n'est vraiment elle-même que comme tendance, que comme motion élevant, ou pour ainsi dire, que comme l'actualisation d'une relation. Elle n'est en effet : ni la motion commune requise à l'existence du créé, puisqu'elle présente la structure d'une finalité tout intelligible (E 11 1 M) et se trouve à ce titre plus éloignée que le miracle lui-même du type de médiation rationnelle que l'ordre naturel exerce à l'égard de la cause transcendante (J) ; ni la motion qu'on peut appeler surnaturelle (N 40 ; Ch. VI) et qui se déploie dans la vie de la grâce, puisqu'elle se distingue formellement de la justification (A, M). Or les deux cas que nous venons de rappeler sont identiques du point de vue de la structure, et c'est au fond cette identité que l'on exprime en disant que la grâce est une nature et les vertus théologales des habitus : les comportements de l'homme acquièrent vis-à-vis des réalités divines, et vis-à-vis de Dieu en sa vie intime, *le même naturel* que vis-à-vis du monde créé et de Dieu en tant qu'il en est cause ; le résultat est obtenu ici par droit de nature, là par grâce, mais il est bien le même : ce n'est pas par une tension ex-centrique ou extatique que l'homme s'ajuste à l'univers et y réalise sa fin proprement humaine, ou que le croyant s'assimile au Christ et vit en enfant de Dieu, mais bien par la mise en œuvre de dispositions stables et connaturelles qu'inaugure une renaissance (Jo. III, 3, 5, 7) (Cf. IV, 436). Tandis que l'instinct intérieur est d'un tout autre type : il est précisément requis pour que l'homme découvre, au-delà de l'horizon qui lui est actuellement familier, d'autres perspectives, ou plus exactement des ordres de valeurs qu'il soupçonnait à peine ; et nous pouvons noter en passant que ce sera encore un instinct non seulement *intérieur* mais *divin* qui introduira aux stades supérieurs de l'union mystique dans lesquels la foi, haussée au-dessus d'elle-même, tend à résorber dans la lumière l'intermédiaire que constitue sa formulation. L'instinct intérieur comble, parce qu'il est motion divine élevant, parce qu'il est relation, un écart entre deux états disproportionnés, et c'est pourquoi cette motion constitue, de par sa structure, un type irréductible. C'est un secours accordé par miséricorde (M), communiqué d'une manière transitoire puisqu'il a précisément pour office de faire passer le sujet humain d'un état stable à un autre état stable ; il consiste en une action divine s'insérant au plus intime de l'homme pour transposer son agir connaturel, mais de telle manière que cette transposition respecte la connaturalité : ceci montre d'ailleurs que Dieu seul peut en être l'auteur.

7. L'instinct intérieur est substantiellement identique à la grâce actuelle : la DIFFÉRENCE DES NOMS NE PROVIENT QUE D'UNE DIFFÉRENCE DE PROBLÉMATIQUE.

Ces dernières précisions font tout naturellement songer à la « grâce actuelle » de la théologie moderne ; tentons la comparaison. La grâce actuelle est, elle aussi, un secours gratuitement accordé par Dieu en vue de porter l'homme à certaines actions dont il serait, naturellement, incapable ou difficilement capable ; il y a cependant d'un cas à l'autre, de l'instinct intérieur à la grâce actuelle, une notable différence de présentation sur laquelle il sera inutile d'insister longuement après ce que nous avons dit. On a tendance à concevoir la grâce actuelle, à l'instar de la grâce habituelle, comme un don de Dieu, la seule différence venant du caractère transitoire de la seconde qui s'oppose au caractère stable de la première ; cette conception est d'ailleurs favorisée par le vocabulaire lui-même : le mot grâce désignant un genre commun, une sorte de capital, indéfini avec la grâce habituelle, strictement limité à l'action présente avec la grâce actuelle, et dans lequel l'homme puise au fur et à mesure de ses besoins ; les espèces de ce genre résultent simplement, dans une logique de l'univocité, de l'addition d'une différence temporelle extrinsèque. Le

souci, d'ailleurs très légitime, de distinguer naturel et surnaturel, a créé, entre tout ce qui échappe à l'ordre naturel, une unité factice qu'une inévitable paresse de pensée a organisé en un schème univoque : la grâce actuelle, qui n'est homogène à la grâce habituelle que du point de vue de la gratuité, le devient du point de vue de la structure ; elle est conçue soit comme une qualité (ou une substance selon qu'on envisage l'ordre surnaturel en tant qu'il se greffe sur l'ordre naturel des puissances ou bien en tant qu'il a une réalité propre), si on insiste sur le caractère stable de *l'habitus* de grâce sanctifiante, soit comme une motion élevante si, avec certains théologiens, on voit dans la grâce sanctifiante elle-même un dynamisme qui porte l'homme vers Dieu ; il y a deux conceptions, l'une plus statique, l'autre plus dynamique, de la grâce actuelle, mais elles correspondent à des notions parallèles de la grâce habituelle. Cette problématique, moins respectueuse de la spécificité des types qu'elle n'est soucieuse de les faire rentrer dans des cadres a priori, relève du nominalisme descriptif, non du réalisme explicatif.

C'est de ce dernier que se réclame l'instinct intérieur. Il peut être, lui aussi, considéré à un point de vue statique : en tant qu'il préadapte le sujet à un état encore insoupçonné ; ou bien à un point de vue dynamique qui est d'ailleurs le principal : il est alors, substantiellement, motion divine élevante. Mais sous quelque incidence qu'on l'envisage, que ce soit dans son essence ou dans son acte, l'instinct intérieur a toujours, nous l'avons montré, un statut relationnel qui le distingue de la grâce sanctifiante habitus-qualité : et c'est cette irréductible différence de structure qui empêche de confondre, dans l'acte de justification où ils sont cependant concomitants, l'infusion de la grâce et l'instinct intérieur ((A) : *infusio gratiae et auxilium*). L'instinct intérieur est une relation spéciale de l'homme à Dieu, c'est un rapport *actuel* et divinement gratuit de l'homme en quête de Dieu à Dieu qui attire l'homme vers lui et l'élève jusqu'à lui ; la grâce sanctifiante est, au terme de cette élévation, la disposition stable qui nous permet de participer à la vie même de Dieu. Cela ne signifie d'ailleurs pas que la grâce sanctifiante soit dans l'âme comme un accident dans un sujet inanimé : la grâce sanctifiante, qui est dans l'essence même de l'âme, n'est pleinement elle-même que dans l'exercice de son acte, de la même manière qu'un organe est inséparable de la fonction qu'il exerce ; mais, de même que les organes sont le principe de la stabilité des fonctions, la grâce-qualité constitue le fondement essentiel de la morphologie du sujet spirituel : l'instinct intérieur, lui, serait une fonction pure, exercée sporadiquement à l'instigation d'un agent extérieur, en l'espèce Dieu ; on pourrait, on le voit, nuancer indéfiniment la distinction des types dont relèvent respectivement la grâce sanctifiante et l'instinct intérieur : on ne pourra jamais la résorber dans l'univocité. On doit donc se garder, si on veut comparer la grâce actuelle et l'instinct intérieur, de confondre deux perspectives épistémologique» assez différentes, mais on ne doit pas méconnaître, entre ces deux notions, une étroite parenté. Elles sont, quant à leur rôle fonctionnel, rigoureusement interchangeables : et on doit simplement voir là l'expression de la cohérence interne de toute synthèse théologique soucieuse de rendre compte de l'accès de l'homme à une vocation surnaturelle. Mais il y a plus : entre la grâce actuelle *considérée comme une actuation*, quoiqu'il en soit par ailleurs du statut de la grâce sanctifiante, et l'instinct intérieur qui est une stimulation divine permettant à l'homme de passer d'un état à un autre, on chercherait en vain une trace de la distinction qui résulte de leur insertion en deux perspectives différentes. Il s'agit ici et là de la même motion divine élevante ; et il faut conclure que l'instinct intérieur c'est, non seulement équivalement mais identiquement, la grâce actuelle.

Si S. Thomas ne mentionne pas le nom, il connaît parfaitement la chose ; mais elle ne peut avoir, dans son système de référence, avant tout métaphysique, le même relief psychologique que dans la théologie moderne. La préparation à la justification, c'est-à-dire la contribution qui est requise de l'homme dans l'acte de justification, s'effectue nécessairement dans la durée puisqu'elle comporte toujours l'agir humain, fût-il réduit à un acte unique ; mais en outre elle se déploie habituellement dans *Vextension* temporelle, et c'est sous cette incidence que l'envisage la description fameuse du Concile de Trente. (IV, 76) L'état tendanciel qui est, dans le sujet, consécutif à l'instinct intérieur évolue alors par approximations successives vers l'unité que réalisera seulement l'acte de justification ; autrement dit la motion en quoi consiste l'instinct intérieur est l'endroit divin dans la substance duquel subsiste un acte humain : lequel n'a qu'une valeur relative, une valeur pour le moment dans lequel il est

accompli, c'est-à-dire une valeur actuelle au sens le plus courant de ce mot ; l'instinct intérieur qui est» nous l'avons vu, un secours de Dieu (9), une grâce, étant d'autre part ontologiquement constitutif de l'acte du sujet, emprunte normalement le nom de celui-ci : c'est une grâce actuelle. La grâce actuelle ainsi entendue se distingue de la grâce habituelle comme la relation de la qualité, comme l'acte en tant qu'il est acte du principe stable de l'activité ; c'est en ce sens que, fidèles à S. Thomas» nous retiendrons l'expression grâce actuelle comme traduction de l'expression «interior instinctus » : on peut simplement regretter que l'usage moderne ne fasse parfois état de ce sens, qui est le seul conforme à la signification organique de la notion, qu'en dynamisant à l'excès et à tort la grâce habituelle elle-même. (Cf. Exc. III, P 7).

8. L'instinct intérieur, ordonné au consentement à la justification, est substantiellement SURNATUREL.

La comparaison que nous venons d'esquisser entre la grâce actuelle et l'instinct intérieur soulève tout naturellement, au sujet de celui-ci, la question à laquelle se trouve liée l'existence de celle-là : la grâce actuelle doit être, par définition même, inscrite au registre sur-naturel, mais qu'en sera-t-il de l'instinct intérieur ? Ce problème n'est pas posé par S. Thomas qui l'aurait vraisemblablement tenu pour un faux problème : ce n'est pas en se demandant à quel étage appartient une cage d'ascenseur que l'on risque d'éclairer beaucoup la nature de l'ascension verticale. Mais voyons d'un peu plus près : il est tout d'abord banal de redire que la distinction entre naturel et surnaturel ne saurait être prise du côté de Dieu en tant qu'il est principe (IV, 823): l'action de Dieu n'est, en elle-même, ni naturelle ni surnaturelle, elle est divine, elle est Dieu même. Du côté de la créature, on peut appeler surnaturel tout ce qui dépasse la puissance de l'ordre naturel (supposé connue), ou bien simplement ce qui concerne la vie intime de Dieu et la communication que nous pouvons en avoir : les réalités de la première sorte ne sont surnaturelles que dans leur *mode* de réalisation, non en elles-mêmes ; celles de la seconde sorte sont *substantiellement* surnaturelles et le sont par conséquent dans leur mode dans la mesure où elles comportent réalisation progressive.

Or l'instinct intérieur conduit aussi bien au discernement du miracle qu'à la reconnaissance immédiate de la véracité divine ; en sorte qu'il conviendrait, également en ce qui le concerne, de distinguer différentes espèces de surnaturel qui seraient respectivement attribuables à chacun de ses cas. Nous ne nous y attarderons pas, et nous nous contenterons de noter que l'instinct intérieur qui conduit jusqu'au seuil de la justification doit être tenu pour intrinsèquement surnaturel parce qu'il fait découvrir Dieu en tant qu'il est le principe *intime* des actes qui pourront le rejoindre comme objet. L'instinct intérieur est une tension *intime* qui ne peut subsister que dans la motion divine qui le sous tend ; si on en considère le point d'insertion dans le sujet humain, il est nécessairement naturel, au moins dans la phase de la préparation à la foi qui nous occupe présentement ; mais l'instinct intérieur ayant un statut relationnel, il est comme toute relation spécifié par le terme auquel il doit normalement aboutir, à savoir le consentement à la justification : l'instinct intérieur est donc, comme ce terme lui-même, substantiellement surnaturel. Nous trouvons d'ailleurs là une confirmation de l'équivalence que nous avons établie ; la grâce actuelle appartient en effet, tout comme l'instinct intérieur, au domaine substantiellement surnaturel, mais qui plus est la grâce actuelle motion élevant n'est substantiellement surnaturelle qu'en raison de l'état *final* dans lequel elle constitue le sujet : la distinction d'une motion surnaturelle d'avec la motion naturelle par laquelle Dieu soutient toute la création serait, redisons-le, métaphysiquement inintelligible quoique juste dans son expression si on l'appliquait à l'action divine prise du côté de sa source ; c'est seulement par référence à deux effets créés spécifiquement distincts qu'il est possible de poser deux motions distinctes. Ainsi la modalité d'attribution de la note « surnaturelle » à l'instinct intérieur et à la grâce actuelle achève de montrer, entre ces deux motions, l'homogénéité relationnelle qui constitue leur ressemblance décisive.

Cette thèse a été infirmée par le R. P. Bouillard. Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Paris» Aubier 1944. Nous nous permettons de renvoyer, à ce sujet à « L'Année théologique n décembre 1945.

9. L'intériorité d'une motion par rapport au sujet lui en est l'origine est susceptible d'une double qualification : le mode d'intimité résulte de l'ajustement du sujet à sa propre finalité ; le mode de possession est du à l'existence d'habitus appropriés.

Après avoir précisé le statut ontologique de l'instinct intérieur, venons en à un aspect plus psychologique. L'instinct intérieur est généralement associé, dans le processus de justification, au jeu de facteurs purement externes : Dieu agit médiatement par les signes, immédiatement par l'instinct intérieur ; l'intériorité de celui-ci s'oppose à l'extériorité de ceux-là. Et comme d'autre part la motion appelée instinct intérieur aboutit normalement à l'infusion de la grâce habituelle qui s'introduit au plus intime de l'âme, il est naturel de chercher à situer par rapport l'un à l'autre sur l'échelle de l'intériorité l'instinct intérieur et la grâce habituelle. C'est ce que nous allons faire ; nous compléterons ainsi une remarque déjà amorcée (IV, 127). Rappelons d'abord rapidement que l'analyse de l'agir humain a conduit à distinguer : le sujet, les puissances et les habitus (IV, 95). Les puissances (ou facultés) ne subsistent que dans le sujet mais sont spécifiées par leurs objets : l'intelligence par le vrai, la volonté par le bien, etc...; elles se trouvent ainsi être intermédiaires entre le sujet lui-même et les choses qui lui sont extérieures, entre le « dedans » et le « dehors ». Quant aux habitus, ils perfectionnent les puissances qui se trouvent par eux orientées et stabilisées relativement à tel ou tel secteur de leur champ connaturel. Mais tout cet organisme demeurerait inerte si le sujet ne possédait, par nature, une inclination à réaliser sa propre fin. Cette inclination n'est rien autre que le sujet lui-même en tant qu'il subit, du fait qu'il possède la « forme » (Exc. III, P 2), la motion de la finalité qui est inscrite en lui ; il tend à réaliser ce qui constitue pour lui le bien maximum et qui est déposé en lui au titre de mesure ; l'agir consiste précisément à réaliser les virtualités contenues dans cette exigence immanente. Autrement dit, la finalité étant conçue comme la relation du sujet à lui-même, du sujet tel qu'il est au sujet tel qu'il doit être l'inclination de nature est, de cette relation, le terme actuel envisagé dans sa tendance vers l'autre terme ; quant à ce que doit être le sujet, c'est sa nature concrète qui le détermine, mais il faut ajouter que la finalité qui enchaîne les phases du mouvement d'un être de nature déterminée enchaîne également les unes aux autres les natures différentes, en sorte qu'une nature ne trouve son parfait achèvement qu'en subissant l'attraction des natures supérieures (de V. XIV, 2). Telle est, en quelques mots, la vue de l'univers que S. Thomas a hérité d'Aristote (Cf. Exc. III, P 1) et nous allons voir qu'elle se trouve en fait impliquée dans la modeste question qui nous occupe : préciser le degré d'intériorité de cet instinct intérieur dont parle S. Thomas. L'instinct n'est en effet rien autre que l'inclination de nature dans les vivants qui sont privés de raison et ne peuvent donc faire réflexion sur leur propre agir. L'inclination de nature ou instinct est à la *motion* qui procède de la fin comme telle, ce que le sujet est à la *fin* elle-même : il s'agit, dans les deux cas, de la même relation, mais considérée ici d'une manière statique, là d'une manière dynamique. Et de même que les puissances et les habitus sont les intermédiaires par lesquels le sujet peut accéder à sa propre fin puisque celle-ci, dans sa réalité, lui est présentée d'une manière qui est toujours en quelque sorte extérieure ; semblablement l'usage des puissances et des habitus relève-t-il immédiatement de l'inclination de nature dont ils sont en quelque sorte les instruments en vue de l'obtention effective de la fin. Ainsi l'instinct est plus profond que les puissances et les habitus ; il est la réaction spontanée du sujet à qui sa propre fin est présentée et qui met en œuvre pour l'atteindre tous les moyens dont il dispose, ou qui suscite, au besoin, en lui-même de nouvelles disponibilités : les nuisances sont des ressources, données par la nature ; les habitus sont des disponibilités acquises par l'exercice.

Cela posé, demandons-nous pourquoi les motions dont l'homme est le sujet lui paraissent être inégalement siennes ou inégalement intimes. (Nous employons à dessein une expression très générale, parce que précisément nous aurons à examiner, sous le nom d'instinct intérieur une « motion » dont nous cherchons à déterminer jusqu'à quel point elle doit être dite intérieure au sujet). Examinons les cas extrêmes, toujours révélateurs : nous venons, sommairement du moins, de décrire le cas positif, celui dans lequel la motion qui se trouve dans le sujet est parfaitement sienne et lui est parfaitement intime, parce qu'elle résulte de la mise en œuvre des puissances et des habitus par une inclination de nature (ou instinct) qui poursuit elle-même la finalité

à laquelle elle répond adéquatement. A l'autre extrême, il y a la motion violente ; comme on le voit immédiatement une motion est violente lorsqu'elle va à l'encontre de l'inclination de nature, lorsqu'elle contredit l'instinct. Peu importe alors que les puissances, armées de leurs habitus, soient elles-mêmes contrariées ou non : la violence faite à l'inclination est d'une toute autre profondeur. C'est faire violence à un vivant que de le mettre à mort, et c'est lui faire violence dans tout son être parce que tout ce qui est en lui, et en particulier toutes ses puissances, participe à l'inclination de nature qui porte le vivant vers la vie ; mais ce ne serait pas une moindre violence que de persuader A quelqu'un de se supplicier lui-même, et telle est bien la violence dont souffrent les damnés : puissances ni même habitus ne sont alors contrariés en eux-mêmes, mais ils jouent alors à contre finalité, et telle est bien la pire des violences ; enfin c'est certainement bien dans un état de violence que l'esclavage économique retient des millions de vies humaines qui mettent d'immenses ressources d'intelligence et de volonté au service d'objets qui ne sont ni la véritable fin ni le véritable bien de l'homme : cette violence là fait bien la preuve de sa réalité en se traduisant en haine et en désespoir. Notons que, dans ce dernier cas notamment, les actes accomplis pourront être véritablement la propriété du sujet que les produit ; à ne considérer que les puissances et les habitus, ce seront des actes humains achevés, réfléchis, ordonnés, conscients et fructueux ; mais ce ne seront jamais des actes vraiment intimes au sujet, procédant de ce qu'il y a en lui de plus profond et que précisément il ignore ; le signe en est que l'homme ne trouve pas, dans l'agir qui en fait une machine perfectionnée, l'épanouissement dont il sent confusément le besoin et dont la privation le met précisément en état de violence.

Mais n'existe-t-il pas un cas en quelque sorte symétrique : l'inclination de nature, au lieu d'être frustrée, se trouvant au contraire satisfaite par excès, les puissances se trouvant tout à la fois surclassées par un objet qui les excède, et poussées vers lui par un désir décuplé au lieu d'être stabilisées par le jeu normal de leurs habitus. On pensera peut-être que cet exhaussement de finalité est bien étrange, mais nous avons fait remarquer un peu plus haut qu'une nature ne trouve son parfait achèvement qu'en participant aux natures supérieures. Il n'y a donc, dans notre hypothèse, rien de contradictoire. Une observation psychologique élémentaire va d'ailleurs nous montrer immédiatement qu'elle se réalise très fréquemment ; il suffira d'en avoir dégagé la structure pour éclairer la métaphysique de notre question. Une vie humaine comporte presque toujours — si elle est humaine ! — un ou plusieurs élargissements fondamentaux qui proviennent de la découverte d'un aspect mal connu ou inconnu de l'idéal commun à tous les hommes naissant en ce monde : ce peut même être quelque chose de très ténu (voire un secteur du monde intelligible), mais qui sur le moment paraîtra considérable ; on ne peut certes pas parler de finalité nouvelle, mais il y aura un amour nouveau qui se greffera sur l'inclination de nature, en accroîtra l'amplitude et en fera prendre une conscience plus vive ; on n'avait pas cru que la vie pût être si belle, et voici qu'elle se découvre telle qu'elle est ; le plus intime désir se trouve en un sens comblé, et même, quant à son point d'appui toujours provisoire, dépassé. D'autre part l'action sera généralement, au service de ce nouvel amour, maladroite jusqu'à ce que de nouveaux habitus aient été créés. Ce sont bien les puissances qui, dans ce cas comme dans celui de la violence dont nous sommes partis, agissent ; le contraire n'aurait aucun sens ; mais précisément les habitus qui étaient proportionnés à la finalité premièrement entrevue ne suffisent plus au regard de la nouvelle : ils se trouvent pour ainsi dire hors d'usage lorsque la désacclimatation est assez profonde, et elle le sera d'autant plus que l'exhaussement de la finalité et l'épanouissement du désir auront été plus considérables. Le sujet se trouvera provisoirement dans la nécessité d'agir sans habitus, n'ayant à mettre à la disposition d'un instinct intérieur renforcé que des puissances en quelque sorte dénudées. En de semblables conjonctures, l'agir semblera aussi intime qu'il le peut être puisqu'il s'enracinera dans une inclination de nature toute nouvellement enrichie de l'expérience d'elle-même ; et cependant il paraîtra également extérieur et comme non intégré parce qu'aucun habitus ne permettra encore d'en prendre conscience avec précision. C'est la découverte elle-même qui crée un état de dépaysement dans lequel le sujet aura l'impression que son propre agir lui demeure en un sens extérieur. Tout ceci ne prend évidemment de portée rigoureuse et métaphysique que lorsque l'exhaussement de finalité que nous évoluons est réel et ne consiste pas dans une prise de conscience plus explicite de la même

in ; mais il en est bien ainsi lorsque la qualité d'enfants de Dieu se surajoute à la « condition de créature, et d'ailleurs i'épanouit.

Nous voyons donc que Harmonie de l'agir humain repose sur deux ajustements fondamentaux, qui peuvent d'ailleurs être réalisés indépendamment l'un de l'autre : d'une part l'inclination de nature doit inspirer, conduire et porter toute l'action et la porter vers le bien véritable, seule fin authentique de l'homme : lorsque la motion qui se trouve dans le sujet est contraire à l'inclination de nature, ou bien la dévalorise en la captant illégitimement au profit d'une fin inférieure, il y a toujours violence, même si la mise en œuvre des habitus assure aux puissances un jeu normal. D'autre part le sujet doit constamment hausser la teneur de ses puissances jusqu'au niveau de la finalité telle qu'elle lui est actuellement consciente : la genèse et le progrès des habitus concourent précisément à cet équilibre interne ; lorsque cette harmonisation intérieure est rendue provisoirement impossible par un exhaussement brusque de la finalité, ou lorsque le travail intime qui la réalise est rendu, par la même raison, inefficace, on ne peut pas dire que le sujet subisse violence, puisqu'il bénéficie au contraire d'un épanouissement profond ; mais il se trouve comme extérieur à des motions dont la prise de possession n'est possible que par les habitus, encore qu'elles empruntent bien entendu le canal normal des puissances. Lorsque ces deux ajustements sont réalisés simultanément, ce qui est le cas normal, la motion est parfaitement intérieure ; mais il convient d'après ce qui précède, de distinguer deux aspects : le mot intérieur qualifie en effet toujours la relation de la motion considérée au sujet dans lequel elle se trouve, mais cette motion peut elle-même être envisagée soit dans son origine soit dans son actuation. Lorsqu'un sujet est à l'origine d'une motion de telle manière que rien de ce qui est en lui ne soit en deçà de cette motion, que rien par conséquent de ce qui appartient au sujet ne puisse être contraire ni même étranger à la procession originelle de cette motion, celle-ci peut être dite intérieure au sujet *par mode d'intimité*. Lorsqu'un sujet est parfaitement adapté à la production d'une opération, de telle manière qu'il l'accomplisse avec aisance et quand il lui plaît, qu'il ne cesse d'en dominer l'exercice en sorte qu'il puisse, s'il est raisonnable, faire réflexion sur elle et par là prendre conscience de soi en tant qu'il en est le principe, la motion en quoi consiste cette opération peut être dite intérieure au sujet *par mode de possession*. L'intériorité-intimité dépend, comme nous l'a montré le cas de la violence, de l'ajustement du sujet à sa propre finalité. L'intériorité possession relève de la présence des habitus qui, en différenciant (IV, 95) les puissances, leur permettent pour ainsi dire de suivre les contours de l'agir et ainsi de se l'incorporer : c'est ce qu'établissent les cas dans lesquels l'existence des habitus se trouve provisoirement compromise. Une motion ne se trouvera donc en relation de parfaite intériorité avec le sujet dans lequel elle se trouve que sous la condition d'une double rectification de celui-ci : la *mesure* commune des deux aspects de cette rectification, c'est l'authenticité de la fin, qui est en un sens extérieure au sujet ; les *principes* en sont respectivement l'inclination de nature ou instinct, et l'habitus : tous deux internes au sujet, le premier s'ordonnant le second par lequel précisément il rejoint la fin.

10. Es vertu de la situation métaphysique qu'il occupe dans le processus de conversion, L'INSTINCT INTÉRIEUR RÉALISE L'INTÉRIORITÉ PAR MODE d'intimité ET CELLE-LA SEULEMENT.

Ce long préambule nous permettra une résolution rapide de la question qui nous occupe : la motion divine appelée par S. Thomas « instinct intérieur » est-elle vraiment intérieure à l'âme et comment l'est-elle ? Redisons tout d'abord, afin de dissiper toute équivoque, que la comparaison entre les trois motions divines distinguées par S. Thomas : concours naturel, instinct intérieur, grâce sanctifiante, ne saurait évidemment être instituée en considérant leur origine divine ; de ce côté il ne peut y avoir qu'identité. C'est l'ordre du retour vers Dieu qui distingue ces choses et c'est lui qu'il faut envisager. (Cf. IV, 823) Or on peut, au point de vue psychologique, distinguer trois étapes de ce retour : Dieu connu comme *auteur de la nature* et par conséquent comme fin de l'agir naturel (soit implicitement, sous les espèces de l'idéal, soit explicitement, comme étant le souverain bien, pour ceux qui accèdent à la démonstration de son existence) ; Dieu connu comme *auteur personnel du salut* (Phase décrite par le Concile de Trente : IV, 76) ; Dieu possédé comme *objet* de connaissance et d'amour. L'inclination de nature (ou vouloir du bien et de la fin ; mais en prenant ici vouloir au

sens du poids de l'être tendant vers sa fin : donc au sens de nature, non au sens de faculté), donnée à tout homme parce qu'il est homme, suffit en droit à la première étape ; on lui fait correspondre, du côté de Dieu, le concours naturel, ou motion universelle : l'homme découvre qu'il a un Créateur et une fin transcendante, parce qu'ouvert sur l'être par l'intelligence, il remonte nécessairement jusqu'à Celui qui est. Mais il est impossible à l'homme de connaître Dieu comme auteur du salut sans un secours que l'on peut appeler spécial à cause même de son effet : ce secours est précisément l'instinct intérieur, et nous avons vu qu'en vertu de son statut relationnel il a reçu de S. Thomas différents noms qui l'interprètent aussi bien en fonction de Dieu qu'en fonction de l'homme. Enfin c'est la grâce et elle seule (justifiante, sanctifiante, habituelle) qui donne la possession efficace et stable de Dieu en tant qu'il est objet de connaissance et d'amour. Les trois motions distinguées par S. Thomas se trouvent donc profondément insérées dans la métaphysique de la finalité et correspondent bien à trois étapes qui sont, dans l'ordre du retour, parfaitement claires : le concours naturel correspond à la première ; l'instinct intérieur fait passer de la première à la deuxième ; la grâce justifiante et l'instinct intérieur (*infusio gratiae* et *auxilium* : (A)) font passer de la deuxième à la troisième ; la grâce habituelle demeure dans la troisième. Notons maintenant que la différence entre le Dieu auteur personnel du salut et le Dieu souverain bien est sensiblement celle que traduisait Pascal en opposant le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » au « Dieu des philosophes » (Mémorial ; Pensée 556 f). Et la différence est, du point de vue de la finalité, considérable : Dieu inaccessible et inconnu, Dieu proche et se révélant Amour ; Dieu me laissant à moi-même, Dieu s'intéressant à moi ; Dieu ne m'instruisant de lui-même que par le livre des créatures, Dieu me parlant au cœur par le livre de l'Écriture... Du côté de Dieu comme du côté de l'homme, se découvrent donc de nouveaux degrés d'intimité qui commandent, entre eux, une relation nouvelle : on l'appellera une vocation nouvelle ou une finalité nouvelle, selon le point de vue auquel on se place. Voyons maintenant l'achèvement de la conversion ; il s'agit de *posséder* objectivement par la connaissance et par l'amour celui dont on sait déjà qu'il est l'auteur personnel du salut : le passage ne consiste pas tant à découvrir un nouveau degré d'intimité avec Dieu, qu'à *réaliser* l'intimité que l'on a entrevue comme *possible*, à rendre efficaces dans la vie les magnifiques promesses de Dieu ; on sait où est le trésor, mais on sait aussi qu'on ne pourra l'atteindre par ses propres forces : on sait surtout qu'il est trop beau pour qu'on en soit digne. La grâce justifiante sera précisément, du côté de Dieu, un don nouveau et gratuit ; du côté de l'homme, une prise de possession de ce qui n'avait été entrevu jusque-là que comme un lointain espoir.

Reportons-nous maintenant au système de référence dont nous nous étions assurés : nous voyons que le passage de la première à la deuxième étape, lequel, on s'en souvient, repose sur l'instinct intérieur, correspond à un exhaussement de finalité auquel le sujet ne s'est pas encore adéquatement adapté ; tandis que la troisième étape, marquée par l'infusion de la grâce, c'est l'harmonisation intérieure complète du sujet à sa finalité nouvelle, par la communication d'un habitus qui le rend possesseur de l'agir dans lequel il atteint effectivement la fin qui lui est désormais immanente. Nous concluons donc, d'après ce qui précède, que la motion appelée instinct intérieur doit être dite intérieure au sujet *seulement par mode d'intimité* ; tandis que la motion de la grâce justifiante réalise l'intériorité parfaite : *et par mode d'intimité et par mode de possession*. On pourrait objecter que nous concluons trop en faveur de la motion de la grâce sanctifiante et qu'il conviendrait de lui attribuer seulement l'intériorité par mode de possession ; mais nous avons vu que, dans l'instant de la justification, la grâce justifiante est conjointe au secours de l'instinct intérieur (A), puisqu'elle l'inclut. Nous avons vu (N 32, B 2, p. 274) comment elle le prolonge et l'achève ; du fait qu'elle en assume le contenu et le rôle, elle en conserve les modalités. D'ailleurs l'intériorité de possession repose sur l'actuation d'une immanence qui implique à son tour l'intériorité d'intimité. C'est donc bien l'intériorité parfaite qu'il convient d'attribuer à la motion de la grâce sanctifiante. (C'est sur celle-là qu'insiste S. Thomas : 2-2. XXIII, 2 ; de Caritate A 1) (Cf. Exc. III, P 7). Ainsi, à parler absolument, il faut dire que la motion appelée instinct intérieur est intérieure et intime au sujet ; Dieu meut l'homme du dedans et l'amène à découvrir une finalité nouvelle. Mais, si on compare à la grâce sanctifiante la motion appelée instinct intérieur, celle-ci demeure extérieure au sujet en ce sens que les actes qu'elle permet de produire, ou plus exactement avec

lesquels elle coïncide si on les envisage dans leur relation actuelle à Dieu, ne sont pas en la possession du sujet comme ils le deviendront par la médiation de l'habitus ; ils ne permettent pas au sujet d'atteindre effectivement Dieu, connu cependant comme auteur du salut, en la manière où un être atteint connaturellement la fin qui lui est immanente. La motion de l'instinct intérieur est, bien entendu, participée par les puissances (IV, 449) ; mais elle n'y est pas encore fixée par les habitus, en sorte que le sujet n'est pas en mesure de former le minimum de réflexion sur soi qui fait que l'on possède. En ce sens, où elle demeure incapable de rendre le sujet parfaitement intérieur à lui-même, la motion dont nous parlons lui demeure extérieure. On voit donc que le statut psychologique de l'instinct intérieur est susceptible de qualifications différentes, selon que l'on envisage la relation qu'il soutient avec la finalité dans sa découverte immédiate ou dans son exercice : intériorité dans le premier cas, extériorité relative dans le second : intériorité par mode d'intimité qui n'est pas encore achevée en intériorité par mode de possession.

Il est d'usage de distinguer, aussi bien pour la grâce actuelle que pour la grâce habituelle : la grâce en tant qu'elle est opérante et la grâce en tant qu'elle est coopérante. La grâce est opérante *en tant* qu'elle est motion par Dieu : secours (auxilium) donné en vue d'un acte (grâce actuelle ou instinct intérieur) ; infusion qui justifie (grâce habituelle). La grâce est coopérante *en tant* qu'elle est concomitante à l'acte produit par l'homme : acte ordonné à la justification (grâce actuelle) ; acte méritoire (sous le régime de la grâce habituelle) (1-2. CXI, 2). On pourrait donc rapprocher les deux couples : grâce opérante, grâce coopérante ; intériorité d'intimité, intimité de possession. La *même* grâce qui nous meut intimement est également possédée par nous en tant qu'elle nous permet de produire tel acte. Mais il reste que la grâce habituelle est la possibilité permanente *de produire* activement des actes surnaturels : cela la distingue aussi bien du don, qui est seulement la possibilité permanente *d'être* *mû*, que de la grâce actuelle à laquelle ne correspond aucune possibilité *permanente* d'opération surnaturelle. Aussi la « possession » appartient-elle en propre à la grâce habituelle.

Enfin il importe de bien souligner, en terminant, que notre comparaison porte formellement sur les degrés d'intrinsécisme de l'intimité et de la possession. Prises en elles-mêmes, ces deux motions sont d'essences différentes, à tel point qu'elles peuvent se qualifier mutuellement ; possession plus ou moins intime, intimité plus ou moins discrète. Mais elles deviennent comparables en tant qu'elles caractérisent deux modes différent de l'intériorité, relevant d'ailleurs de deux habitus qui font respectivement face au Dieu cause et au Dieu objet.

EXCURSUS I'II

L'APOLOGETIQUE, THEOLOGIE DE LA CREDIBILITE RATIONNELLE

I. LA CRÉDIBILITÉ PEUT ÊTRE ENVISAGÉE, SOIT A PARTIR DE SON ESSOR RATIONNEL, SOIT EN FONCTION DE SON ABOUTISSANT THÉOLOGAL.

Nous avons déjà indiqué (p. 250) que la crédibilité formellement prise est susceptible de fonder une discipline distincte, communément appelée apologétique ; et nous avons signalé en passant (IV, 220) qu'il revient au théologien de l'organiser. Il sera bon, pour éviter tout malentendu, de préciser une dernière fois notre point de vue. Rappelons donc que nous nous proposons de faire la *théologie* de la foi, non de dresser une justification *rationnelle* de la foi, ni même de faire la théologie de la crédibilité rationnelle considérée en elle-même. La crédibilité rationnelle n'avait à nous retenir que dans sa relation à la foi. Il est bien vrai que la théologie de la foi et la théologie de la crédibilité relèvent de la même lumière ; mais il est également vrai que la crédibilité se trouvera envisagée à deux points de vue différents, selon qu'on cherchera comment elle se soude à la foi, ou bien comment elle prend son essor à partir de la rationalité. On sera porté, dans le premier cas, à insister sur tout ce qui établit une continuité entre la crédibilité et la foi. Or la foi est gratuite et elle est certaine : la foi a d'autres qualités, mais gratuité et certitude sont les deux qualités source, dont toutes les autres dérivent. Le théologien de la foi a donc, en ce qui concerne la crédibilité, deux préoccupations dominantes. Montrer tout d'abord comment l'opération divine, qui est décisive au moment de l'infusion de la foi, compénètre déjà toute la préparation à la foi. En second lieu, examiner comment la certitude rationnelle propre à la crédibilité se trouve, non pas conservée, mais assumée dans la certitude de foi (ce que nous ferons au Ch. VI) ; et comment en retour, la certitude *efficace* atteinte par la crédibilité tient sa qualité de l'affinité qu'elle soutient avec la certitude de foi. Si, au contraire, envisageant la crédibilité par son autre pôle, on s'attache à montrer qu'elle est construite de telle manière que l'homme puisse y entrer de plain-pied, on accusera par le fait même la différence entre la crédibilité immédiatement proportionnée à l'homme et la foi gratuitement donnée par Dieu ; et on craindra d'introduire à l'intérieur d'une vertu *théologale* une certitude d'origine *naturelle*. Que les apologètes qui, d'aventure, nommeraient, veuillent donc bien se souvenir que notre point de vue est nécessairement différent du leur.

2. LES DOCUMENTS RÉVÉLÉS, S'ISOLENT JAMAIS I/UN OU L'AUTRE DES ASPECTS DE LA CRÉDIBILITÉ. LA CRÉDIBILITÉ RATIONNELLE REQUIERT TOUJOURS EN FAIT LE SECOURS DE DIEU.

Ramassons les arguments qui nous ont paru suffisants pour justifier notre manière de procéder. Il existe des secours surnaturels donnés avant la grâce de la foi, ce sur quoi tout le monde est d'accord. Ce qui distingue les partis c'est de savoir si ces secours sont requis *en droit ou en fait*, c'est de savoir en conséquence si ces secours font intrinsèquement partie du développement de la preuve de crédibilité, ou bien s'ils jouent, par rapport à une crédibilité exclusivement rationnelle qui en droit suffirait, un rôle seulement accidentel : dans le second cas, ces secours agiront comme « *removens prohibens* », pour écarter ou annuler les causes d'ordre moral qui empêchent dans tel sujet donné le jeu normalement efficace de la seule crédibilité rationnelle. Or, si on se reporte aux quelques documents que nous avons cités, on constatera que la distinction du fait et du droit n'y figure pas explicitement. Il nous est dit (IV, 109) que «le Seigneur ouvrit le cœur de Lydie pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul

1
I
|
(
}

»

il ne nous est pas dit que Lydie eût été attentive sans ce secours, encore moins que ce secours fût rendu nécessaire par une insuffisance morale de Lydie qui était une femme «craignant Dieu». Le document relaté (IV, 108) pose, *universellement*, que *dans l'état actuel de l'homme* il y a des grâces avant la foi : il ne suggère nullement que ces grâces pourraient, en droit, ne pas exister. Il est dit encore qu'un « secours efficace est communiqué au témoignage par la vertu d'en haut » (IV, 355), tandis que le signe est donné pour « satisfaire au vœu de la raison » (IV, 170) ; cela n'insinue guère que ce secours serait extrinsèque et accidentel à un signe qui, « en droit », suffirait : c'est même tout le contraire qui est vrai (IV, 319 : p. 235). S. Thomas, S. Bonaventure avec lui, tiennent (IV, 295) qu'un secours est nécessaire pour discerner le vrai signe du faux : or la possibilité du « faux signe » tient à une économie *permanente*, celle dans laquelle nous vivons. Le faux signe est *toujours* possible ; le secours qu'il requiert est donc nécessaire *universellement*. On dira que « universellement » dans l'économie actuelle n'équivaut pas à « en droit ». C'est tout à fait clair si on entend « en droit » de la nature en son état intègre. Mais nous ne voyons pas que cet état, abstraction qui n'a jamais existé, puisse être d'un grand secours pour la théologie réelle, fût-ce celle de la crédibilité ; d'ailleurs le Concile du Vatican s'est défendu de spéculer dans cette sphère abstraite (IV, 179), et l'un de ses membres très actif entendait bien que les énoncés universels valaient « dans l'état de nature déchue » (IV, 185). Laissons donc *l'hypothèse* : nature intègre ; et plaçons-nous dans la *réalité* : nature déchue. Peut-on encore, dans ces conditions, distinguer le droit d'avec le fait, même d'avec le fait universel ? Certainement oui : car cette distinction résulte tout simplement d'une abstraction aussi utile qu'inévitable.

3. LE SECOURS DE DIEU JOUE, UNIVERSELLEMENT, QUOI QUE SEULEMENT EN FAIT, DANS LA PREUVE DE CRÉDIBILITÉ, UN RÔLE ORGANIQUE QUI MET EN ÉVIDENCE LA DISTINCTION DES DEUX ORDRES NATUREL ET SURNATUREL. B IIII

Nous accordons par conséquent la légitimité du « droit » : sur quoi nous reviendrons dans un instant ; qu'on nous accorde celle du fait : fait universel, il ne peut s'agir que de celui-là dans une enquête rigoureuse. Les sources mêmes de la révélation, dont nous venons d'évoquer rapidement le témoignage, se placent à ce point de vue, voilà pour la légitimité. Ajoutons, en ce qui concerne « la rigueur » que les conclusions de l'enquête ainsi entendue sont universelles comme les prémisses, et que cette universalité relève d'un ordre de natures : c'est ce que nous remarquons un peu plus haut avec S. Thomas. La plupart des disciplines dites scientifiques n'atteignent pas davantage : que voudrait-on exiger de plus en une matière si disproportionnée à l'esprit humain ? Ce point de vue admis, il faut s'efforcer de comprendre comment, en fait et *universellement*, le secours divin reconnu nécessaire, et les arguments très conformes au vœu de la raison, font un. L'être est un ; et si on veut le rejoindre tel qu'il est il faut montrer comment les aspects que l'analyse doit distinguer s'harmonisent : c'est cela que nous avons essayé de faire ; et nous regrettons, répétons-le (IV, ni), qu'on se contente trop souvent d'une juxtaposition abstraite tout à fait inadéquate à la structure réelle. Qu'on ne nous reproche pas de confondre le naturel et le surnaturel : unir n'ôte pas que l'on distingue. D'ailleurs si nous nous sommes résolument placés devant ce fait que le secours de Dieu est *toujours* concomitant (et qu'en vertu de la Sagesse de Dieu il ne peut pas ne pas l'être pp. 213-214) à toute la démarche de l'homme vers Dieu ; nous avons également noté que ce « secours divin » peut être dit surnaturel quant à son origine divine, mais qu'il s'insère par mode d'intimité dans l'ordre naturel (Exc. VI, P 5, 8, 10). C'est au contraire tenir compte réellement de la distinction entre naturel et surnaturel que d'insister sur le rôle *organique* de l'élément qui fait passer de l'un à l'autre ; et c'est dans le cas où cette même distinction demeure abstraite et sans portée efficace qu'on peut laisser de côté l'aspect de la question que nous nous sommes attachés à étudier. La difficulté n'est d'ailleurs pas neuve : Cajetan estimait que la nature intègre ne peut pas ne pas pécher dans l'ordre *naturel* sans un secours *spécial* de Dieu. Ce secours eut été sur-naturel, dans la mesure même où il est déclaré spécial ; mais ce même secours eût fait partie intégrante de l'ordre naturel par son effet : et il eût été impossible de n'en pas tenir compte dans la description d'une nature intègre réellement possible en Sagesse divine, nature sur laquelle ne pouvait peser la nécessité de pécher dans son ordre propre. Tout cela n'est qu'hypothèse : cela montre du moins sur un cas schématique simple que la distinction naturel-surnaturel

rel veut être appliquée judicieusement. Le « secours » qui ponctue l'avant-foi est jur-naturel, parce qu'il est au-delà des ressources de la nature et parce qu'il est donné immédiatement (c'est-à-dire intérieurement) par Dieu : il faut tenir cela très fermement ; mais, en retour, il ne faut pas oublier que l'effet de ce même secours s'insère dans l'ordre naturel d'une manière homogène (pp. 242-243 ; 246) : en sorte qu'il est tout à fait impossible de n'en pas tenir compte organiquement, même au niveau rationnel... au moins si on veut décrire la crédibilité telle qu'elle existe en fait, ou crédibilité adéquatement prise.

4. II. EST NÉCESSAIRE DE DISTINGUER LE DROIT D'AVEC LE FAIT MÊME UNIVERSEL ; IL EST D'AILLEURS REQUIS À L'ÉQUILIBRE DE LA THÉOLOGIE DE FAIRE CORRESPONDRE L'ORDRE DES CAUSES FORMELLES À CELUI DES CAUSES FINALES.

Venons-en maintenant au point de vue du théologien apologiste et montrons comment on peut distinguer le « droit » d'avec le « fait universel ». Les logiciens savent bien qu'une classe, ne comportât-elle qu'un seul membre, ne coïncide pas avec l'ensemble de ses membres : et ils doivent l'admettre pour sauvegarder la cohérence des lois de la pensée abstraite. Dans le cas qui nous occupe, c'est la cohérence de la pensée théologique qui constitue l'argument, d'ailleurs irrécusable. La théologie est suspendue à la foi et elle argumente ; elle est la seule discipline qui, en demeurant humaine, accède à la sagesse ; autrement dit, elle impose à chacune de ses déterminations une référence simultanée à l'ordre des causes finales et à l'ordre des causes formelles. La compénétration de ces deux ordres est la pierre de touche de la bonne théologie, analytique et pneumatique, aussi soucieuse de précision que jalouse d'envol (qu'on songe par exemple à la doctrine de l'âme image de Dieu en 5. Thomas). On a vu (Ch. IV, Section C) que, selon les principes de S. Thomas, la théologie de la foi possède bien ce caractère ; il doit appartenir, en vertu de la même économie d'ensemble, à la théologie de la crédibilité. Si donc il nous revient de mettre en œuvre la finalité en reliant la crédibilité à la foi, sous les deux rapports essentiels de la gratuité et de la certitude, il convient également de formaliser et de définir au niveau humain : ce qui conduit à extraire de la crédibilité ce qu'elle contient de rationalité et à relier la crédibilité à l'activité naturelle. Ce contenu rationnel, ce sont les enchaînements que nous avons rappelés plusieurs fois (notamment pp. 208, 214) ; ce sont également les déterminations concrètes du signe et du discernement du signe : questions que nous avons laissées de côté.

5. PAR CETTE DOUBLE RAISON, IL EST LÉGITIME ET NÉCESSAIRE DE CONSIDÉRER LA CRÉDIBILITÉ RATIONNELLE INDÉPENDAMMENT DU SECOURS DE DIEU. TEL EST L'OBJET DE LA SCIENCE APOLOGÉTIQUE.

Il est alors tout naturel de discerner le droit, c'est-à-dire les possibilités de la raison telles qu'elles sont réalisées actuellement en tout homme, d'avec le fait même universel, savoir l'interférence obligée de l'argumentation naturelle et du secours de Dieu. Ce dernier est requis ; mais il est gratuit et il n'est connu que dans ses effets, non en lui-même (il est en un sens moins bien connu que la grâce sanctifiante, qui est participation positive à la nature divine) : aussi est-il difficile, en ce qui le concerne, de parler de « droit » et de fixer des lois ; quand on en a reconnu la nécessité et distingué les deux incidences intellectuelle et volontaire (IV, 358) on ne peut guère rien ajouter. Nous sommes plus à même, aidés par les faits directement observables, guidés de très loin il est vrai par la Révélation explicite, appuyés surtout sur l'expérience de l'Eglise (pp. 182-183), d'interpréter en fonction de la cause transcendante les principaux secteurs de l'activité et du savoir humains, d'inventorier et de classer les faits préternaturels, de critiquer et d'établir leur valeur probative concernant le fait de la Révélation. La crédibilité devient alors l'ensemble organisé de tous les arguments (en conservant à ce mot toutes les nuances discernées IV, 46) capables de satisfaire la double exigence de vérité et de sincérité de l'homme tombé s'engageant vis-à-vis de Dieu. Ainsi envisagée, la crédibilité est l'objet de *l'apologétique*. Les éléments que nous mentionnions à l'instant appartiennent tous *formellement* à l'ordre naturel et même à l'ordre rationnel. On doit donc, à ce même point de vue, c'est-à-dire formellement, en dire autant de l'apologétique : c'est une discipline rationnelle, c'est une science. Elle prouve ; et, dans son ordre, elle suffit

et se suffit : il serait d'ailleurs impossible de la compléter par autre chose qu'elle-même dans son ordre propre, puisqu'elle englobe par définition toute la rationalité au service de l'engagement vis-à-vis de Dieu. L'apologétique prouve formellement, comme la crédibilité adéquatement prise convainc et persuade. Il y a autant de manières d'exprimer qu'un processus atteint son terme qu'il y en a d'envisager ce processus lui-même : ainsi la preuve rationnelle qui est la fin de l'apologétique est-elle une incidence de cette mise en équation avec la foi qui achève normalement la préparation à la foi. Si l'apologétique ne prouvait pas, l'« intention de la foi » ne se terminerait » (IV, 85) pas : c'est objectivement la même chose (Cf. N 29, p. 197).

6. c'est AU THÉOLOGIEEN qu'il REVIENT DE CONSTRUIRE LA SCIENCE APOLOGÉTIQUE.

Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur un sujet qui ne nous concerne pas. Il nous suffit d'avoir montré que la théologie de la foi ne confisque pas la crédibilité ; elle appelle au contraire, en vertu de la complémentarité essentielle à la théologie authentique, que la crédibilité soit également envisagée « en droit », du point de vue de la raison humaine, et dans sa rigueur formelle. La théologie de la foi requiert, par la manière même dont elle s'applique à la crédibilité, une théologie de la crédibilité rationnelle : l'apologétique. L'apologétique se trouve ainsi introduite tout naturellement comme une des branches de la théologie ; et nous croyons pouvoir trouver là une confirmation de notre point de vue, puisque c'est bien cela que doit être la crédibilité. Il est en effet banal de noter qu'il revient au théologien de construire l'apologétique : des ouvrages devenus classiques, le *de Revelatione* du T.R.P. Garrigou-Lagrange par exemple, développent parfaitement cet argument, que nous pourrions donc prendre comme prémisse. Mais nous pouvons en retour (c'est-à-dire notre position étant admise), montrer que cette assertion est contenue dans ce qui précède. Si en effet l'apologétique se définit par l'incidence rationnelle de la crédibilité, elle n'est intelligible que dans l'exacte mesure où la crédibilité l'est elle-même : or la crédibilité ne se comprend, nous l'avons montré en général, qu'en fonction de la foi. Précisons maintenant comment, en nous plaçant au point de vue de l'apologétique. Il y a bien une critique purement rationnelle de chaque preuve de la Révélation qui pourra suffire pour écrire les différents chapitres de l'apologétique. Les organiser requiert un principe qui domine leur diversité formelle, tout en s'ajustant à chacun d'eux. Or ce principe de l'ordre de la crédibilité c'est la révélation de la destinée humaine ; c'est, plus particulièrement, l'obtention de la foi qui en est la condition sine qua non. Nous avons d'ailleurs vu (IV, 349) que la juste estimation de la fin humaine, estimation évidemment requise pour qui prétend organiser les facteurs naturels préternaturels surnaturels propres à réaliser cette fin, n'est donnée que dans la grâce sanctifiante et partant dans la foi. Organiser l'apologétique, c'est donc juger dans la lumière de la foi, des élaborations rationnelles ordonnées à prouver la Révélation, et les hiérarchiser selon leur valeur : or coordonner le rationnel en procédant à partir de la foi est en propre œuvre de théologien. Cela montre d'ailleurs la difficulté propre de l'apologétique : elle s'adresse à la raison ; elle n'est véritablement science que par une lumière qui passe la raison.

7. LE THÉOLOGIEEN DE LA FOI ET LE THÉOLOGIEEN APOLOGÈTE CONSIDÈRENT LA CRÉDIBILITÉ DE DEUX MANIÈRES DIFFÉRENTES, MAIS COMPLÉMENTAIRES, ET PAR SUITE ÉGALEMENT INDISPENSABLES.

Ainsi le théologien de la foi et le théologien de l'apologétique ont une même lumière, celle de la foi qui anime toute la théologie et en fonde l'unité ; mais, lorsqu'ils considèrent la crédibilité, ils portent spontanément leur attention sur deux zones différentes : tout comme la conformation de l'organe visuel détermine le plan de vision normale. Le théologien de l'apologétique envisage en quelque sorte la surface rationnelle, dont les lignes de pente convergent vers la preuve certaine de la Révélation : chaque ligne est nécessitante pour qui commence de la suivre parce que chacune a une unité qui s'impose à la raison ; le théologien de l'apologétique n'ignore pas que le secours divin affleure constamment, mais il préfère montrer clairement l'unité de la ligne en décrivant chacun de ses segments successifs : le secours est simplement tangent au processus qui l'intéresse ; le théologien apologète considère et même construit la structure de la surface, le secours divin se situe dans l'espace

qui est au delà de cette surface. Or c'est justement cet espace que le théologien de la foi considère de préférence ; et la surface rationnelle n'intervient pour lui que comme limite. Il ne nie pas qu'il y ait, sur la surface, des lignes privilégiées qui convergent normalement vers la « preuve » ; mais chaque segment de chaque ligne est pour lui inséparable du secours divin qu'il sous-tend : et il ne voit dans l'unité d'une même ligne que l'incidence superficielle d'une unité plus profonde qu'il rapporte déjà au Dieu auteur du salut. Nos deux théologiens ne diront donc pas la même chose ; parce que, s'ils regardent l'un et l'autre la crédibilité, ils ne la regardent pas de la même façon ; mais ils ne sauraient se contredire si chacun demeure fidèle à sa manière de voir, demeure aussi bien conscient que, par le fait même, l'autre manière de voir lui échappe. Bien au contraire, les deux types d'investigation se complètent : de même, la perception de l'espace est impossible sans celle de ses déterminations, mais il n'y aurait aucune détermination s'il n'y avait pas d'espace.

Ajoutons, en terminant, que S. Thomas s'est montré aussi bien théologien de l'apologétique que théologien de la foi. Les mêmes vérités, qui sont exposées dans la Somme théologique pour elles-mêmes, sont analysées et développées dans la Somme contre les Gentils de façon à montrer combien la foi est amie de la raison. Entre la preuve rationnelle et l'argument d'autorité se situe l'argument de convenance, instrument sémantique délicat qui n'est étranger ni à la théologie ni à l'apologétique. Nous le retrouverons au Ch. VII.

EXCURSUS *vin*

MAGISTÈRE ET PROPHÉTISME

Le rôle de l'Eglise dans la présentation de la foi est caractérisé par les deux mots «custos et magistra » gardienne et maîtresse (L 88 ; Denz 179-, 1836) ; et c'est au Magistère qu'appartient cette fonction.

Ce rôle, qui est bien un témoignage, pourra paraître assez humble et terne si on évoque les grands témoins d'avant le Christ tels Isaïe et Jean-Baptiste. Il ne sera donc pas inutile d'examiner rapidement en quel sens le prophétisme demeure dans l'Eglise et que) rapport il y a entre Magistère et prophétisme. Nous nous attachons surtout, comme dans tout le cours de cet ouvrage à mettre en évidence les structures ; d'autre part, le prophétisme nous intéresse ici surtout en tant qu'il est signe et témoignage.

Nous renvoyons, pour le prophétisme de l'ancienne Alliance, et pour l'étude du Christ comme prophète au traité de S. Thomas et au commentaire du R. P. Benoît (1). Contentons-nous de remarquer que le prophétisme d'avant le Christ comporte deux aspects, l'un objectif concernant le message, l'autre subjectif concernant le prophète.

Le prophétisme objectif est le processus incarné et temporel, significatif et progressif, ordonné médiatement ou immédiatement à l'avènement de la personne du Christ.

Le prophétisme subjectif consiste en l'utilisation que Dieu fait d'un homme, assumant soit l'opération d'une ou plusieurs de ses puissances, soit seulement le terme de cette opération, en vue de produire un effet qui s'intègre dans le prophétisme objectif.

Chacun de ces deux aspects du prophétisme a sa diversité et son unité propres. Mais il ne semble pas possible de faire appel à un principe d'unité supérieur. De la réalité signifiée à la réalité signifiante il faut toujours passer par un intermédiaire intentionnel : le terme ultime qui spécifie le prophétisme subjectif ne lui est pas immanent. Bien que la finalité du prophétisme objectif et du prophétisme subjectif soit la même, elle revêt ici et là des modalités irréductibles. Seul l'ordre nouveau institué par le Christ et fondé dans le Christ pouvait réaliser l'unité parfaite entre ces deux aspects différents-

I. LE PROPHÉTISME AU TEMPS DU CHRIST

Nous donnons au mot temps un sens large. Nous entendons seulement désigner par référence à l'histoire l'ordre dont le Christ est le Principe, ordre nouveau et différent par son économie de celui qui avait précédé. Cette différence peut être envisagée, soit quant à la nature, et alors elle est permanente, c'est-à-dire que l'Eglise est sous le régime qui a été inauguré par le Christ ; soit quant au degré, et ainsi elle est propre au Christ, et en un sens aux Apôtres. Examinons brièvement ces deux points.

(1) Somme théologique. La prophétie. Paris, Desclées, 1949. (Cf. IV, 494).

EXCURSUS VIII

1. Le RÉGIME CHRÉTIEN DU PROPHÉTISME.

a) *Le Christ lui-même.*

Il y a une évidente continuité entre le Christ et le prophétisme qui l'a annoncé. Il importe d'autre part de préciser en quoi consiste la différence.

— Distinguons, comme il est classique de le faire, deux aspects de la réalité signifiante : la fonction signifiante, et le sujet dans lequel elle subsiste. Autrement dit, la réalité signifiante comporte le signe en tant que signe et l'existant dont la fonction est de signifier. La réalité signifiée est substantiellement distincte de la réalité signifiante, bien qu'elle soit un avec elle par la médiation du signe. Médiation qui, en dernier ressort, est toujours formelle et intelligible, mais qui peut être plus ou moins enrobée d'éléments sensibles. Le signe comme signe subsiste dans le signifiant, il est spécifié par le signifié ; il soutient avec le signifiant une relation selon Γ «esse», avec le signifié une similitude formelle qui peut aller de la métaphore à l'identité en passant par tous les degrés de l'analogie.

Le signe inclut, comme toute réalité créée, une composition d'essence et d'«esse», mais il a ceci de singulier que chacun de ces deux éléments, constitutifs, n'a lui-même de réalité qu'en vertu de sa référence radicale à un existant distinct : Γ «esse» requiert le signifiant, l'essence le signifié. De là vient la précarité de l'être du signe : à la composition d'essence et d'esse correspond pour lui une diversité réelle, chaque fois que signifiant et signifié sont deux existants distincts. Dans ce cas on ne peut dire que le signe *procède* du signifiant (pas plus qu'il ne subsiste dans le signifié) ; au moins si on entend procéder au sens propre : production, et *similitude formelle résultant par nature de* cette production.

Dans le prophétisme de l'ancienne Alliance le régime du signe est celui que nous venons d'indiquer. Le prophète, qui a l'évidence que Dieu lui parle, n'a pas l'évidence de ce que Dieu dit. Il peut ne pas comprendre pleinement la signification de ce qu'il dit ou fait, tout en étant certain d'être envoyé et de communiquer un message divin. Le signifiant peut être en quelque façon étranger à la valeur formelle du signe. Le signe subsiste dans le signifiant ; mais en tant que signe il n'en procède pas : car il n'est signe que par sa référence au signifié, en l'espèce la personne du Christ.

Tout autre est le cas du Christ lui-même. Il doit rendre témoignage de lui-même (Jo. 8, 14 ; 8, 18... passim). Parce que cela est à bon droit réputé impossible, Jésus renvoie au Père, ou ce qui revient au même aux œuvres qu'il accomplit au nom du Père, ou bien à l'Esprit : c'est-à-dire aux deux témoins avec qui il est substantiellement un. Autrement dit, en ce qui concerne le Christ, signifiant et signifié ne sont plus substantiellement distincts. Il en résulte que l'on peut attribuer aussi bien au signifiant qu'au signifié, et Γ «esse» et la spécification du signe.

Au point de vue du prophétisme objectif, il convient d'insister sur le signifié. Le signe, c'est-à-dire tout ce qui en Jésus ressortit à l'humanité, doctrine et œuvre, non seulement est marqué à l'effigie de sa personne comme pouvait l'être quoique à un moindre degré les œuvres des prophètes ; mais de plus ce signe concret qu'est l'humanité de Jésus est une référence immédiate et selon Γ «esse» à sa Personne : ce qui n'avait pas lieu dans le prophétisme de l'ancienne Alliance. On le comprend bien par la valeur efficace de croyabilité inhérente à ce signe : nous voulons dire qu'il n'est pas seulement un « argument de crédibilité », mais qu'il induit à croire, il développe en ceux qui l'accueillent cette foi que nous appelons d'une manière précise « théologique » ; et si le signe a, par nature, cette efficace de conduire au signifié, c'est que par nature également il est référence au signifié, non seulement formellement mais ontologiquement. Il en va du prophétisme comme de tout ce qui concerne le Christ : il ne s'accomplit que dans le Christ lui-même.

Au point de vue du prophétisme subjectif, c'est sur le signifiant qu'il convient d'insister. Et nous dirons que le signe, non seulement subsiste dans le signifiant, mais qu'il tient de lui sa forme. Autrement dit, le signe comme signe n'est pas expressif seulement comme *tendant vers*, mais également comme *procédant de*. En un mot. le signe procède du signifiant, au sens propre et adéquat du mot procéder : puisqu'il reçoit de cette procession même la similitude formelle qui le rend significatif.

On voit donc que dans le cas du Christ, et dans celui-là seulement, la relation est, réellement, la même, entre le signe et le signifiant ou bien le signifié. Les deux aspects objectif et subjectif du prophétisme demeurent formellement distincts, puisqu'ils désignent respectivement dans le signe un « terminus a quo » ou un « terminus

ad quctn » ; niais ils coïncident réellement. On peut dire que le prophétisme est un en venu de la réciprocité parfaite de ses deux aspects.

()n peut exprimer la mime chose par comparaison avec l'ancie..ne Alliance. Sous rette première économie, Dieu est actif dans le prophète par qui il parle à l'homme. Dieu est Jonc actif dans le prophétisme subjectif. Quant au prophétisme objectif, il est une tension de l'humanité vers le Christ, c'est-à-dire vers Dieu ; le terme qui, ontologiquement, préexiste, peut être considéré comme une attente objective du prophétisme qui converge vers lui.

Cette attente divine ne pouvait être saisie comme telle tant que le terme n'était pas atteint. Mais elle se trouve effectivement et manifestement incluse dans la personne du Christ, terme atteint par le prophétisme objectif : en Jésus et par Jésus, Dieu parle et agit ; en Jésus et par Jésus, Dieu également écoute et accueille. Ainsi l'unité des deux aspects, objectif et subjectif, du prophétisme, embrasse, et pour autant récapitule, l'unité entre les deux fonctions prophétique et sacerdotale qui appartenaient dans l'ancienne Alliance à des personnes distinctes bien qu'elles correspondisent à des modalités complémentaires de la relation entre Dieu et l'homme. Il revenait au prophétisme parfait d'assumer cette complémentarité, dans la réciprocité qui lui est inhérente.

Si l'on veut, d'autre part, exprimer d'une manière précise comment ce prophétisme un et parfait se distingue de celui qui l'a précédé, on peut dire :

— ou bien que le signe procède du signifiant, au sens propre du mot procéder : c'est-à-dire que le signe tient sa valeur significative du signifiant, par cela seul qu'il en procède.

— ou bien que le signe est dans son être même, ontologiquement et pas seulement formellement, relation immédiate au signifié.

Aucun de ces deux caractères n'appartient au prophétisme d'avant le Christ : si le Christ a achevé en sa personne et en son témoignage le prophétisme qui convergeait vers lui, il l'a achevé en inaugurant un ordre nouveau, irréductible à l'ordre qui l'a précédé.

A

b) *Les Apôtres.*

Nous examinerons dans la deuxième partie le prophétisme après le Christ, c'est-à-dire dans l'Eglise actuelle. Il convient d'examiner à part le cas des Apôtres, qui sont avec le Christ « dès le commencement », qui l'ont « touché », qui ont vécu, prêché, agi en communion immédiate avec lui, participant ainsi au maximum à l'économie intime de son propre témoignage.

Remarquons d'abord, sans nous étendre, que les Apôtres, eux-mêmes, s'appellent Apôtres, et non prophètes. Saint Paul distingue les deux mots. Et il se donne bien comme Apôtre. Il est vrai que l'Apôtre étant *Venvoyé*, et le prophète étant lui aussi envoyé, on peut dire que l'Apôtre exercera le prophétisme sans préjudice d'autre chose (Eph. 3, 5). Cependant, au moins « ex parte objecti », les deux fonctions sont très différentes. Les Apôtres, particulièrement ceux qui ont écrit, se donnent eux-mêmes comme témoins de ce qu'ils ont entendu, vu, palpé ; témoins d'une doctrine et d'une personne indissolublement liées et parfaitement déterminées... Les Apôtres témoignent de ce qui est révolu et ainsi le prolongent pour d'autres générations ; ils n'innovent pas. De même que Jésus, au moment de quitter la terre, attire l'attention sur la foi (Luc 18, 8), Saint Paul vieillissant recommande de « garder le dépôt » (II, 71-76 ; IV, 632).

En second lieu, la prédication apostolique se rapproche beaucoup plus, en vertu de son mode, de l'activité du Christ que de celle des prophètes. S. Paul exprime une défaveur très nette pour ceux qui, *dans l'Eglise*, ne parleraient qu* « en langue ». Parler en langue s'oppose à parler avec son intelligence (I Cor. 14). (II, 115). Parler en langue c'est évoquer une réalité par des signes qui ne l'expriment pas : seuls peuvent comprendre les initiés... ou Dieu. Or PApôtre ne s'adresse ni à des initiés ni à Dieu, puisqu'il est envoyé par Dieu à des... non initiés.

L'Apôtre ne parle pas en langue, mais selon l'intelligence : c'est-à-dire que son discours est, selon le mode connaturel à l'homme, expressif d'une réalité anlécédtm-ment saisie par l'intelligence. Saisie mystérieuse sans doute, mais saisie *propre* : c'est-à-dire que la réalité est saisie en elle-même, et non dans d'autres réalités qui la représenteraient et l'évoqueraient.

Le prophète, au contraire peut, lui aussi, enseigner (1 Cor. XIV, 6). Mais il peut, d'autre part, signaler au moyen de mots qu'il comprend matériellement et qui expriment immédiatement une réalité qu'il comprend également, une *autre* réalité, transcendante, et que le prophète peut ne connaître que d'une manière lointaine et obscure poui lui-même.

On voit donc que le fait, pour l'apôtre, de *devoir* parler selon l'intelligence d'une vérité qu'il connaît le distingue de ceux qui possèdent d'autres charismes. Et cela correspond, pour les Apôtres, A ce qui se vérifie premièrement dans le Uhris ; doctrine et œuvre sont expressives de la Vérité possédée dont elles procèdent.

D'autre part, S. Paul, « dux verbi », n'appuie pas sa prédication « sur les discours habiles A persuader de la sagesse mais sur la manifestation de l'Esprit et de la puissance» (I Cor. 2, 4). C'est-à-dire que la Parole qu'il annonce ne tient pas de lui sa vertu : c'est intrinsèquement, parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle est dans son être même ordination à Dieu, c'est pour cela qu'elle est opérante et convertissante. On peut dire que la grâce dispose à entendre la Parole, mais on peut dire aussi que l'effusion de l'Esprit et la *persuasion* sont concomitantes aux paroles de l'Apôtre (I Thess. i, 5) parce qu'elles procèdent de la Parole et inclinent à y adhérer. Les signes des prophètes prouvent, ils développent la crainte ou l'admiration ; la Parole persuade, c'est l'indice sûr de sa relation au Dieu qui est Esprit.

Nous nous contenterons de ces très brèves remarques ; elles achèvent de montrer, semble-t-il, que l'économie du signe est la même pour les Apôtres que pour Jésus: économie différente de celle qui a précédé la venue du Christ.

2. Lb « MAXIMUM *n* RÉALISÉ AU TEMPS DU CHRIST.

Maximum s'applique à toutes les dispositions par lesquelles se traduit, dans l'homme, la relation de l'homme avec Dieu : foi, prophétisme, grâce... Maximum *objectivement* possédé par l'humanité en la personne du Christ, c'est clair. Maximum également participé par l'humanité en la personne de ceux qui ont approché le Christ davantage. Renvoyons à l'Ecriture (II, 137) et à S. Thomas (IV, 473).

S. Paul déclare expressément la supériorité de la connaissance par mode de révélation Eph. 3, 3-5. D'ailleurs les Apôtres ont ce privilège d'être « guidés par l'Esprit de vérité dans la vérité tout entière ». (Jo. XVI, 13). Cette totalité de la vérité s'entend de tout ce qui concerne le salut, non de tous les événements contingents (1-2. CVI, 4, 2^{ce}).

Plus profondément assimilés à Dieu que les croyants qui leur succéderont, les Apôtres connaissent d'une manière actuelle, plus simple, extra conceptuelle, ce qui est connu par l'Eglise d'une manière complexe et successive.

En ce sens on doit dire que « la révélation objet de la foi catholique est achevée avec les Apôtres» (Denz 2021). Cela signifie que la révélation est, comme le dit S. Paul, et comme nous croyons l'avoir montré, un type de connaissance supérieur à la connaissance prophétique, et que ce type de connaissance fut, surtout, le privilège des Apôtres ; tout comme la vision fut, sur terre, le privilège du Christ.

Nous avons remarqué plus haut que le Christ achève le prophétisme en sa doctrine et en sa personne, mais en instituant un ordre nouveau. Il en va de même, à un autre degré, pour les Apôtres. S'ils sont, en un sens, prophètes (Eph. 3, 5), ils inaugurent. en tant qu'Apôtres, un régime nouveau qui est la révélation. La révélation, en tant que communication faite aux Apôtres, est une lumière plus simple que celle de la foi. réalisant dans cet ordre un maximum qualitatif ; l'Eglise ne possède pas la révélation (objective) sous un mode aussi parfait que les Apôtres, mais ce serait cependant pour elle déchoir que de revenir au prophétisme d'avant le Christ. Voyons donc en quel sens le prophétisme demeure maintenant dans l'Eglise.

II. LE PROPHÉTISME D'APRES LE CHRIST

Nous rappellerons d'abord les principales manifestations que l'on peut considérer comme un prophétisme au sens large ; chacune d'elles mériterait une étude détaillée. Nous nous contenterons de la situer brièvement en regard du prophétisme au sens propre qui a été précédemment examiné. Nous examinerons ensuite d'une manière plus formelle quels sont les éléments des diverses manifestations qui peuvent être appelés prophétisme.

I. Manifestation ou prophétisme (en un sens large).

— *Prédication.* Elle a son origine dans la révélation à la fois subjective et objective faite aux Apôtres. Elle est une tradition, au sens actif de « tradere », qui assume concrètement le témoignage personnel de l'Apôtre ; elle doit être conforme au contenu de la tradition objective « Depositum custodi ».

— *Activité de l'Esprit.* Dans chaque membre du Corps mystique, et par là dans le Corps mystique tout entier : ce second aspect étant d'ailleurs qualitativement autre que la somme des inspirations individuelles.

On notera deux caractères de cette forme permanente de l'inspiration :

1) le résultat, ou fruit qu'elle produit, demeure immanent à la source qui le produit, collectivement ou individuellement ;

2) elle ne jouit pas, comme telle, de l'inerrance : il y a eu, il y a encore des « courants » aberrants ; l'inspiration de l'Esprit revêt des caractères psychologiques semblables, qu'elle soit ou non authentique : le discernement est difficile. La piété des fidèles, pas plus d'ailleurs que l'opinion des théologiens, ne constituent de soi un fondement suffisant de l'authenticité des valeurs surnaturelles. L'universalité, critère exigible, ne devient critère efficace que si elle trouve son expression par un organe définissant.

— *Apparitions et révélations privées.* C'est la forme du prophétisme qui retient davantage l'attention du grand nombre ; c'est, en moyenne du moins, celle qui est de moindre valeur et qui exigerait la plus minutieuse critique. On notera par ailleurs ses ressemblances avec le prophétisme de l'ancienne loi. Les voyants, donneurs de conseils, existent ; et le domaine politique n'est pas exclu de leur horizon. Marthe Robin, dont le sérieux et la vie mystique sont incontestables, a cru « voir » en Pétain l'homme qui referait l'unité de la France. Sans doute n'était-elle pas très affirmative sur ce point ; mais cela suffit à rappeler que, partout, l'ivraie peut se mêler au bon grain.

On retrouve d'autre part, dans toutes les communications des voyants, dans les plus célèbres et les plus authentiques : Lourdes, la Salette, Fatima, comme dans les plus vulgaires qui foisonnent dans l'ombre, le même rythme : de grands malheurs vont arriver ; il faut faire pénitence ; si vous faites pénitence Dieu se fera favorable ; il y aura alors une ère nouvelle de prospérité à tous égards ; si vous ne faites pas pénitence, de grands châtiments pèseront sur vous, mais au bout la miséricorde l'emportera. Il y aurait une intéressante étude à faire sur les ressemblances évidentes entre ces messages contemporains et les quatre formes de prophétisme biblique (i). Le discernement de l'authentique et de l'inauthentique y gagnerait certainement.

En ce qui concerne ce dernier point, notons seulement que les grands prophètes ne faisaient porter les deux dernières clauses, consolatrices, que sur un avènement *spirituel* qui est maintenant accompli. Attendre un nouvel avènement, ce serait revenir à un eschatologisme matériel et décevant. D'ailleurs les messages dont l'Eglise reconnaît l'authenticité comportent surtout l'exhortation à la prière et à la pénitence : telle est la forme que prend nécessairement le prophétisme lorsque l'union entre Dieu et son peuple est devenue irrévocable ; l'Amour, immuable, en est la seule mesure.

Il ne faudrait pas conclure de là que, ce qui, du prophétisme de l'ancienne loi, est conservé dans la nouvelle, soit nécessairement un prophétisme de qualité inférieure. Au contraire on doit bien attendre que la transposition en valeur réalisée par l'incarnation rédemptrice porte ses fruits dans le prophétisme comme dans tous les autres domaines. Nous examinerons successivement les deux aspects objectif et subjectif.

2, Du PROPHÉTISME OBJECTIF APRÈS LE CHRIST.

a) *Il est révolu.*

Il est révolu ; et, absolument parlant, on doit dire qu'il n'existe plus. On insiste à bon droit sur le caractère incarné et temporel de la visitation de Dieu. Il faut accepter les conséquences : ce qui appartenait à une certaine phase de la durée est révolu avec elle. Nous allons l'expliquer.

(i) Le R.P. Benoît distingue : les conseillers, les prêcheurs, les prophètes du châtiment, les prophètes du Messie et de la restauration.

b) *Il doit être remplacé par autre chose : ainsi le requiert la métaphysique de la durée*

Le prophétisme objectif doit être, non pas prolongé, mais remplacé par autre chose. Il y a une référence de toute l'humanité à l'incarnation, en tant que Dieu s'est uni l'humanité en la personne de Jésus. Cette référence, ontologique et morale, concerne également la durée, puisque l'incarnation s'est réalisée dans le temps. Or le passé et le futur ne sont pas, comme durée, de même qualité. Il est bien vrai que le temps est homogène à lui-même: comme le dit Aristote. Γ « instant est toujours le même » (222 a 15), en ce sens que deux instants quelconques ont la même structure, la même essence. Mais si on considère la durée ontologiquement et en fonction d'un instant déterminé, passé et futur ne sont pas de même qualité.

Le passé, c'est de l'actué, c'est ce que la durée contenait de valeur spirituelle et qui demeure éternellement. Le futur, c'est du « potentiel » ; il pourra, de certaines phases de ce futur, ne rien rester. Le futur s'intègre en passé, mais seulement par une spiritualisation. * ? OM

Cette intégration est d'autant plus parfaite que l'événement considéré ressortit davantage à l'ordre spirituel. L'Incarnation vérifie cette condition éminemment, puisqu'elle est assumption par « Dieu qui est esprit » (Jo. IV, 24), et non pas seulement actuation en direction de l'esprit.

Il en résulte, conformément à l'économie métaphysique de la durée, que la référence à l'incarnation passée est d'une autre qualité que la référence à l'incarnation future, et que la référence à l'incarnation passée l'emporte en valeur.

La conséquence est claire : la référence à l'incarnation future, c'était le prophétisme objectif. Il convient que la référence de notre durée à l'incarnation passée ait son mode d'expression propre. Or l'inspiration vivante du Saint Esprit, l'assistance permanente promise par le Christ en vue de l'inerrance sont fondées sur des promesses passées ; mais elles se réfèrent ontologiquement au présent puisqu'à une réalité éternelle.

La référence à l'incarnation *comme passée* (1), c'est ce qui nous reste du Christ en tant qu'il vécut sur terre il y a vingt siècles. Il a voulu faire sienne la condition humaine, *toute* cette condition. N'attendons pas une exception sur ce point. Ce qui nous reste d'Aristote ou de Napoléon, c'est ce qu'il y a de spirituel dans une vie humaine, en un mot une pensée, qu'on l'appelle philosophie ou morale ou doctrine. La référence de notre durée actuelle à l'incarnation *comme passée*, c'est la pensée de Jésus telle que l'ont consignée les témoins de sa vie et telle que nous la possédons : c'est cela le a dépôt ».

La référence à l'incarnation future exigeait une tension vers l'avenir commise au prophétisme (objectif) ; la référence à l'incarnation passée requiert la conservation d'un dépôt : cette conservation est commise au Magistère. Et, lorsqu'elle définit cet aspect de son pouvoir, l'Eglise s'appelle elle-même « custos et magistra » (Cf. p. 277).

c) *Le magistère, qui remplace le prophétisme objectif, ne s'oppose pas au prophétisme subjectif. Il est un corollaire normal de l'incarnation.*

Il résulte suffisamment de ce qui précède que le pouvoir magistériel l'emporte en valeur sur le prophétisme objectif et le remplace purement et simplement. Il résulte également de ce qui précède que ce même pouvoir magistériel est très loin de constituer adéquatement la relation de l'Eglise au Christ. Autant vaudrait réduire l'être à l'un de ses modes, ici l'être même à la durée.

Mais en retour il est aussi incohérent et aussi funeste d'opposer l'être à l'un de ses modes. On ne saurait prétendre, au nom d'une continuité attribuée fallacieusement à une durée qui est, non pas évolutive mais hétérogène, nous l'avons montré, qu'il existe un prophétisme d'après l'incarnation semblable à celui d'avant l'incarnation ; on ne saurait surtout revendiquer pour ce pseudo-prophétisme un carisme d'auto régulation en vertu duquel les décisions du Magistère se réduiraient à un

(1) Le Verbe incarné, tel qu'il est depuis la résurrection, est une réalité éternelle, qui est d'ailleurs objet de la contemplation éternelle (Jo. XVII, 3). Le vouloir, même humain, en particulier la promesse d'inerrance, par lequel le Christ assiste l'Eglise est immuable ; mais nous n'avons pas ici à considérer cette assistance dans sa source éternelle : nous envisageons en effet les instruments qui la rendent sensible aux générations successives.

résidu rationnel sans intérêt ni portée. Il serait absurde de dévaloriser le Magistère au nom de la continuité d'une durée reconstruite imaginativement, alors que c'est justement la structure de la durée *réelle* qui postule le Magistère comme la réplique néo-testamentaire du prophétisme.

Quel que soit l'aspect de la vie chrétienne qu'on envisage, interprétation de l'Écriture, participation aux sacrements, etc., le Magistère est concerné par un aspect très humble, celui qui dérive de la temporalité. Mais les valeurs divines nous sont données dans des signes ; les valeurs éternelles nous sont données dans des gestes, des attitudes, des pensées produits par Dieu lui-même dans le temps, et avec lesquels nous demeurons en nécessaire référence : c'est justement cela l'incarnation. Tout jugement de valeur sur le Magistère est, qu'on le veuille ou non, un jugement de valeur sur l'incarnation ; et notamment sur l'incarnation en tant qu'elle est insertion organique de l'éternel dans le temps. Il ne faut donc pas opposer Magistère et prophétisme (subjectif) : ce sont deux aspects de la vie chrétienne et de la vie de l'Eglise ; ils apparaissent, à l'évidence, en nécessaire complémentarité à quiconque comprend bien que la vie divine nous est donnée dans l'incarnation rédemptrice, et conformément à l'économie de l'incarnation.

3. Du PROPHÉTISME SUBJECTIF APRÈS LE CHRIST.

Le prophétisme subjectif consiste dans le rôle instrumental d'une pensée humaine que Dieu utilise pour manifester son dessein. Si on se souvient que, selon S. Thomas, le don du Saint Esprit est la disposition à être aisément mû par l'Esprit, on voit qu'il y a, après le Christ, un prophétisme qui est, psychologiquement et subjectivement, tout semblable à celui d'avant le Christ.

S. Thomas note même que le régime d'après le Christ l'emporte sur le précédent (iS, D15, Q5, A2 ; ibid. 2m). Supériorité en fréquence : puisqu'il fait partie de la vie chrétienne d'une manière permanente, par un *habitus* ; supériorité en qualité parce qu'il atteint Dieu plus intimement. Cette remarque vaut même, *en droit* du moins, pour les visions et apparitions qui constituent un prophétisme plus extériorisé.

Il faut cependant préciser deux différences entre l'avant et l'après.

Tout d'abord, le fruit de la motion de l'Esprit demeure immanent à la source créée en laquelle Dieu produit cette motion. Autrement dit, la « mission invisible » l'emporte actuellement sur la mission visible, à l'inverse de ce qui se passait avant le Christ.

En second lieu, la certitude qu'avait le prophète d'être l'instrument d'une motion transcendante tenait à cette motion elle-même : de cette certitude personnelle et intime dépendait la foi du groupe ; en retour cette certitude d'authenticité n'est pas liée à la valeur morale personnelle du prophète, et elle concerne *le fait non la nature* de la communication. Les connexions sont, en quelque sorte, inverses dans le prophétisme théologal. La motion de l'Esprit est en deçà ou au delà de l'expérience psychologique : certains effets semblables, dans l'imagination surtout, peuvent dériver d'autres causes ; la motion comme telle ne porte donc pas en elle la certitude *absolue* de son authenticité. Cela d'ailleurs n'est plus utile car la foi de l'Eglise n'est pas suspendue à la certitude de tel ou tel ; elle est, quant à la lumière, fondée en Dieu, immédiatement par la grâce ; elle est, quant au contenu, fondée également en Dieu, mais par la médiation du Magistère. Le critère d'authenticité ne vient donc pas du dedans. En retour, en ce cas plus qu'en tout autre, on connaît l'arbre à ses fruits.

4. La prédication.

Nous la mentionnons à part, sans pour autant nous étendre : car elle constitue un cas mixte de prophétisme. La prédication relève en effet, par son contenu, du prophétisme objectif ; mais son inspiration dans le prédicateur, son fruit dans l'auditeur relèvent du prophétisme subjectif.

La prédication est en quelque sorte une mission visible, produisant une mission invisible qui en est l'effet, en vertu d'une mission invisible qui en est la cause. Tout comme les paroles procèdent, au sens propre, de la pensée qui les forme en leur communiquant sa propre forme, ainsi les paroles du prédicateur procèdent d'une inspiration intime qui n'est au fond que la communicabilité de la Vérité pâtie par l'esprit ; les paroles portent en elles-mêmes, en vertu de leur origine, l'exigence d'une impulsion divine qu'elles contribuent à produire en qui les accueille.

Nous avons expliqué plus haut comment cette économie fut réalisée d'une manière parfaite : par le Christ selon l'être même, par les Apôtres selon l'opération. Nous avons vu comment elle est propre au prophétisme chrétien et se distingue du prophétisme antécédent, dont notamment elle récapitule les deux aspects objectif et subjectif.

Mais cette différence, caractéristique comme il convient, n'ôte pas la ressemblance. La prédication chrétienne en effet procède bien de la réalité divine connue, voire expérimentée ; mais elle est loin de porter toujours l'auditeur à rejoindre cette même réalité autant qu'elle le pourrait en droit.

On voit donc que la *rigoureuse* proportion entre l'objectif et le subjectif ne vaut pas davantage pour elle que pour l'ancien prophétisme : en ce sens, elle se rapproche de lui, bien qu'elle participe beaucoup plus qu'il ne le fait lui-même à l'économie de son propre fondement : la Parole du Verbe incarné. La prédication n'est en effet ni une catéchèse impersonnelle ni une communication affective ; elle doit réaliser un alliage du « charismatique » et du « magistériel » par quoi elle est à l'image du Christ à la fois Sauveur et Docteur.

Concluons : il existe dans l'Eglise un prophétisme qui n'est pas moins riche que celui de l'ancienne Alliance. L'inspiration du Saint Esprit dans l'âme des fidèles d'une part, le Magistère guidé par le même Esprit d'autre part, sont les composantes également nécessaires de son unité et partant de son existence (1). De même que la foi d'avant le Christ et la foi d'après le Christ sont substantiellement une même foi, le prophétisme objectif et le Magistère constituent une seule et même régulation du prophétisme subjectif, régulation simplement différenciée selon deux types de durée différents.

(1) Il est très opportun de rappeler que le Corps mystique et l'Eglise, ou, en termes plus contrastés, l'assemblée des membres du Christ et le Magistère, dans la réalité concrète, ne font pas deux. La locution « Corps mystique » ne figure pas dans l'Ecriture. L'Eglise est appelée « Corps du Christ » (Col. I, 18, 24). Comme l'a montré le P. de Lubac (*Corpus mysticum*, Aubier. 1944) « Corps mystique » a d'abord exprimé l'idée d'un rattachement au Christ par l'Eucharistie : rattachement qui n'est donc pas exclusivement spirituel, puisqu'il implique l'instrumentalité sacramentelle. Cela exclut qu'on donne à « Corps », dans l'expression paulinienne, un sens exclusivement spirituel. En effet le Magistère n'a pas pour tâche de conserver les formules dogmatiques dans leur teneur matérielle ; il a l'assistance de l'Esprit pour les « déclarer » infailliblement. Aussi le Magistère lui-même a-t-il rappelé : « *Mystici Corporis Christi quod est Ecclesia* » (A A S. 35, 193) ; « [l'encyclique *Mystici Corporis Christi* enseigne que] *corpus Christi mysticum et Ecclesiam catholicam Romanam unum idemque esse* » (A A S. 42, 571). « Le Corps mystique et l'Eglise catholique romaine sont une même chose ». Dans les trois excursus suivants, c'est l'Eglise-Magistère qui nous concernera. Nous avons cru opportun de rappeler qu'on ne doit pas l'opposer au Corps mystique-

EXCURSUS IX

LA FOI ECCLESIASTIQUE

Nous renvoyons sur ce sujet aux deux ouvrages que nous citons en note (i).

Nous leur empruntons les quelques remarques qui suivent ; nous les complétons, à un autre point de vue, à l'Excursus XI.

L'expression *foi humaine et ecclésiastique* apparaîtrait pour la première fois dans un mandement en date du 7 juin 1664, dont Fauteur H. de Péréfixe, archevêque de Paris, cherchait à obtenir des Jansénistes la soumission totale que venait de leur imposer la double condamnation d'Innocent X (1653) et d'Alexandre VII (1656) ; condamnation précisée *h* plusieurs reprises par l'Assemblée générale du Clergé de France, et enfin promulguée par l'édit solennel du roi (29 avril 1664), sous menaces de sanctions très graves. La condamnation de 1653 portait sur cinq propositions extraites de l'ouvrage le Jansénius (Denz 1092-1096) ; mais les Jansénistes distinguèrent comme on sait entre *le droit et le fait*, se déclarant d'accord pour condamner la doctrine des cinq propositions, mais niant qu'elles se trouvassent dans Jansénius. Ils ajoutaient que les faits qui sont postérieurs à la mort de S. Paul ne pouvant être déclarés révélés, l'infaillibilité de l'Eglise ne peut concerner que le *droit* ; et que l'étendre au *fait* constituait une exagération sans fondement, très préjudiciable à l'autorité du Pape. Ils préconisaient, en conséquence, l'attitude du « silence respectueux » : mis en présence d'une décision erronée de l'Eglise, touchant une question de fait, le fidèle n'a pas à souscrire une obéissance de jugement ; il convient simplement qu'il ne récrimine pas contre une autorité à laquelle il doit par ailleurs le respect. Les adversaires des Jansénistes soutinrent d'abord d'une manière catégorique l'inséparabilité du fait et du droit, ou bien l'infaillibilité de l'Eglise touchant l'énoncé des faits (ce second point eut surtout pour défenseurs le P. Annat, général des Jésuites, et le P. Coret de la même Compagnie) ; dans un cas comme dans l'autre, la conséquence était la même : il fallait croire de foi divine au « *fait* Jansénius ». Puis, désireux probablement de promouvoir les perspectives conciliantes dont l'évêque de Comminges avait été, en 1663, l'heureux initiateur, les défenseurs de l'infaillibilité de l'Eglise dans le fait, abandonnèrent leur thèse et cessèrent de soutenir que le « fait Jansénius » fût de foi divine. Reprenant une doctrine d'Arnaud lui-même, ils distinguèrent la foi divine fondée sur la révélation, d'avec la foi humaine fondée sur l'autorité des hommes, c'est-à-dire le pape et les évêques. Mais comme Arnaud, en ces conjonctures, dénia à la foi de la seconde sorte d'avoir quelque valeur, un grand mécontentement s'en suivit. C'est sur ces entrefaites que Mgr de Péréfixe, lui-même de tendance janséniste, promu nouvellement et non sans quelques réticences romaines au siège de Paris, tenta d'arracher aux Jansénistes une concession qu'ils avaient jusqu'alors refusée, en continuant cependant d'admettre en principe (et là était l'erreur) la distinction par laquelle ils légitimaient leur conduite. « A' moins d'être malicieux ou ignorant, on ne peut s'autoriser ni des constitutions (les deux brefs précités) ni du Formulaire (élaboré dans les Assemblées générales du clergé de France, en vue d'être présenté à la signature de tous les ecclésiastiques) pour prétendre qu'il, [lui Péréfixe], désire une soumission de foi divine pour ce qui concerne le fait, exigeant

(1) Marin-Sola. L'évolution homogène du dogme catholique. Fribourg, 1920 ; tome I, pp. 402-422.

Ad Gits. La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne. Louvain, 1940.

seulement pour ce regard, comme il a été si souvent dit, une foi humaine et ecclésiastique, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui de ses supérieurs légitimes » (Gits, p. 49).

Cette foi ecclésiastique paraissait une heureuse trouvaille ; encore fallait-il en préciser le statut: il était bien entendu qu'elle n'était pas foi divine; mais elle n'était pas non plus foi humaine, puisque le Pape ou les évêques parlant comme personnes privées se trompent ; ni enfin un respect imposé par la nécessité de la discipline... Il faut conclure que l'acte de naissance était difficile à dresser ; Bossuet lui-même, encore jeune il est vrai, n'y réussit pas : « Il faut que vous accordiez qu'encore que les décisions de l'Eglise en ce qui touche les faits ne soient pas crues infaillibles comme celles qui touchent la foi catholique, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elles ne méritent aucune croyance » (p. 68). Il était facile aux Jansénistes de récuser pareille nouveauté, ce qu'ils ne manquèrent pas de faire. Le roi demanda au Pape d'intervenir, et celui-ci envoya (15 février 1665) un nouveau formulaire, le *Formulaire du Pape* (Denz 1099) dont Péréfixe demanda la signature par un second mandement (13 mai 1665). Ce document distingue encore « une soumission de foi divine pour le» dogmes, et quant au fait non révélé, une véritable soumission par laquelle on acquiesce sincèrement et de bonne foi à la condamnation » ; mais il n'y est plus question de la « foi ecclésiastique ». Seule la paix de Clément IX vint heureusement mettre fin à ces troubles en 1669. Mais la foi ecclésiastique survécut : M. Gits s'attache à en suivre les traces dans la théologie postérieure, dont les plus notables représentants malgré la diversité de leurs tendances, font un égal accueil à cette notion. Il est intéressant de noter qu'ils cherchent de plus en plus à la lier à l'infaillibilité de l'Eglise : ils exploitèrent dans ce sens la preuve donnée par Fénelon de ce que cette vérité est contenue dans l'Ecriture. Mais cette conjonction qui pouvait paraître opportune et favorable fut en même temps ruineuse. Car si la foi ecclésiastique ne se justifiait décidément plus que comme répondant à l'infaillibilité de l'Eglise strictement entendue, comment pouvait-on continuer à la distinguer de la foi divine ? Il est impossible d'introduire une dualité dans l'essence de la foi, telle est la conclusion imposée par l'échec de la foi ecclésiastique.

M. Gits fait à ce sujet une hypothèse, très intéressante *comme hypothèse*, mais à laquelle nous ne reconnaissons pas de valeur normative : « La foi ecclésiastique aurait eu un tout autre retentissement si au lieu de venir s'insérer dans un système de théologie qui, les faits l'ont montré, lui était radicalement défavorable, si, disions-nous, elle avait pu, au contraire, relever d'une théologie d'un tout autre type, celui-là même qui tend à prévaloir aujourd'hui : une théologie positive du magistère. Ici, le caractère de révélé, condition *sine qua non* d'une adhésion de foi, s'établit non pas sous référence aux sources de la révélation, mais sous référence au magistère de l'Eglise, l'organe qui propose la révélation de Dieu et auquel on accorde de pouvoir, comme règle de foi, prendre le pas sur les sources du révélé considérées alors comme lui étant subordonnées » (p. 103). Nous avons assez montré que la présentation par l'Eglise de l'objet de foi est accidentelle à l'essence de cette dernière ; il paraît donc bien préférable de conserver, avec le Concile du Vatican, la locution *foi divine* qui désigne la foi par son essence, plutôt que de lui substituer une dénomination accidentelle par quelque côté, désignation qui s'est révélée féconde en fâcheuses équivoques et qui ne trouverait un climat favorable que dans une théologie érigeant les mêmes équivoques en système.

Ajoutons que c'est au P. Marin-Sola qu'il revient d'avoir identifié en Mgr de Péréfixe le père de la foi ecclésiastique (1).

(1) M. Git* n'a sans doute pas lu cet auteur, qu'il ne cite pas

EXCURSUS X

LE FAIT DOGMATIQUE

L'Eglise (i) a eu assez fréquemment à condamner des propositions dont elle affirmait par ailleurs qu'elles se trouvent dans tel ou tel corps de doctrine. Les novateurs visés par l'Eglise ont très souvent répondu qu'on leur imputait à tort des opinions qu'ils n'avaient jamais soutenues. L'Eglise est-elle divinement qualifiée pour déclarer que l'œuvre de Jansénius contient des propositions que Jansénius n'a pas voulu y mettre ? Telle est la question du fait dogmatique. Nous préciserions volontiers : fait dogmatique négatif ; l'Eglise porte une condamnation (voilà l'aspect négatif), ayant valeur dogmatique, sur des propositions définies en tant qu'elles appartiennent à tel corps de doctrine explicité (voilà le fait).

I. LE FAIT DOGMATIQUE CONCERNE LE SENS DES PROPOSITIONS ET NON LES PROPOSITIONS MATÉRIELLEMENT CONSIDÉRÉES.

Il convient tout d'abord de remarquer (Cf. IV, 36, 40, 423) que les vérités *connatui el-les à l'esprit humain* ne peuvent sous aucun rapport être simultanément objet de foi et de science. Une révélation éventuelle ne peut en rien modifier le statut épistémologique de propositions telles que les suivantes : le soleil s'est levé ce matin, le mot *chrisma* se trouve trois fois dans le nouveau Testament (I Jo. II, 20, 27), un triangle équilatéral a ses trois angles égaux. De telles propositions échappent en *droit* au domaine de la foi, parce qu'elles sont *ex se* immédiatement accessibles aux moyens naturels d'investigation : expérience ou raisonnement. C'est la thèse de S. Thomas, et prise à ce stade élémentaire elle serait certainement admise par tous ceux qui la récusent ou l'amortissent en ce qui concerne des cas plus délicats, fût-ce celui de l'existence de Dieu. Quand donc l'Eglise affirme : « Nous déclarons et définissons que les cinq propositions extraites (excerptae) du livre intitulé Augustinus de Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, ont été condamnées au sens où les entendaient le même Cornélius » (Denz 1098), cela ne veut pas nécessairement dire que les cinq propositions se trouvent *matériellement* dans l'Augustinus. Le fait, ainsi entendu matériellement (nous voulons dire que les mots et les phrases des cinq propositions se retrouveraient dans le texte de l'Augustinus), relève d'une investigation immédiatement accessible qui rend, à son sujet, toute foi contradictoire : qu'il s'agisse de foi divine ou ecclésiastique, peu importe. Mais, que ces propositions se trouvent ou non dans l'Augustinus *matériellement*, elles s'y trouvent *réellement* : elles expriment adéquatement un ou plusieurs aspects des doctrines qui y sont objectivement contenues ; elles ont bien d'autre part le sens que leur donnait Jansénius puisque le sens dans lequel elles sont condamnées n'est précisément défini dans l'esprit de l'Eglise que par référence à l'œuvre de Jansénius. Nous avons rencontré un exemple tout semblable et fort éclairant à propos de la condamnation d'Hermès par le Concile du Vatican. Le « *nötigenden Gründen* » ne se trouve pas dans le texte conciliaire, pas plus que le « *necessario produci* » dans l'œuvre d'Hermès ! Mais le « *necessario produci* » est pris au sens de « *nötigenden Gründen* », c'est-à-dire au sens défini et précisé par l'œuvre d'Hermès et donc visé par Hermès : puisqu'il est condamné précisément en tant qu'Hermès lui a donné ce sens. Il ne s'agit pas directement de la condamnation d'une formule, ce que la diversité des langues rendrait impossible, mais de la condamnation d'une idée qui ne sau-

(1) Nous avons précisé qu'il s'agit du Magistère : p. 284, note.

rait trouver de meilleure expression que sa formulation originelle ; en sorte qu'en dépit d'un apparent paradoxe, il faut dire que le « *necessario produci* » est pris au sens visé par Hermès

2. LE FAIT DOGMATIQUE SOUTIENT AVEC LE DÉPÔT RÉVÉLÉ UNE CONNEXION NÉCESSAIRE. CETTE CONNEXION ESI PERÇUE PAR TOUT CROYANT; MAIS SEULE L'ÉGLISE A QUALITÉ POUR LA DISCERNER ET LA DÉCLARER D'UNE MANIÈRE PERMANENTE.

Voilà le *fait*, le fait impliqué *nécessairement* dans la présentation faite par l'Eglise de la vérité qu'il faut croire ou de l'erreur qu'il faut stigmatiser. Le *fait* ainsi entendu est tellement inséparable du *droit* que ce qui est de droit n'est défini et n'est donc objet de décision de l'Eglise que par référence au *fait*. Seulement il est bien regrettable que le mot *fait* semble faire équivoque et créer par une sorte de prestige magique un besoin de nouveauté. Si l'Eglise présentait comme révélé un futur contingent postérieur à la mort du dernier des Apôtres, il y aurait lieu d'examiner en vertu de quelle problématique nouvelle un pareil fait pourrait être rattaché au dépôt révélé, et partant cru de foi divine. Mais le fait dogmatique dont il est ici question est loin de présenter le caractère contingent qui en rendrait mystérieuse l'incorporation au dépôt : le fait est ici inséparable du droit ; ou plutôt la séparation entre droit et fait est impensable, puisque le premier est défini par référence immédiate au second : et c'est se méprendre (avec les Jansénistes) sur la nature d'un tel fait que de demander « comment un fait postérieur à cette révélation de Dieu peut-il s'en prévaloir ? » (Gits, p. 101). Il y aurait bien une question d'un type nouveau s'il s'agissait d'un fait ne soutenant pas une relation *nécessaire* avec l'explication du dépôt ; tandis que la définition adéquate et détaillée de l'erreur condamnée — ce qui est précisément tout le fait dogmatique — fait partie *intégrante* du développement dogmatique tel qu'il se présente concrètement. Pour définir que *telle* erreur se trouve *réellement* dans Jansénius ou dans Hermès, etc..., il n'y a pas besoin de révélation nouvelle : l'erreur n'est en effet discernée que comme s'opposant à la vérité, à cette vérité dont l'Eglise possède le dépôt parce qu'elle en est « gardienne et maîtresse » (Exc. VIII, p. 277) ; et c'est pourquoi il n'y a pas besoin d'autre référence que celle de la révélation acquise une fois pour toutes pour procéder à ce discernement, à moins qu'on ne veuille également souligner l'usage évidemment nécessaire de la raison et de ses premiers principes, mais ceci est hors de cause.

On dira que si la réflexion suffit, n'importe qui pourra déclarer que tel ou tel exposé doctrinal contient en *fait* des erreurs ; mais le discernement dont il est question exige une pénétration aigüe de la vérité et de ses conséquences positives d'une part, de l'erreur et de ses corollaires d'autre part : et ceci par cette raison banale qu'on ne peut « conserver » une vérité sans être par là même contraint de conserver tout ce qu'elle implique d'une manière cohérente ; il est en un sens beaucoup plus simple de conserver un objet matériel, de sa nature parfaitement délimitable, que de conserver une vérité qui est, de soi, communicable, et se trouve ainsi avoir partie liée avec chacune de ses incalculables conséquences. Or une telle pénétration en profondeur de la vérité divine révélée, permettant d'en pressentir les confrontations et les oppositions avec telle doctrine donnée *hic et nunc*, une telle pénétration n'appartient qu'à l'Eglise. Le croyant qui serait assez intelligent des vérités de sa foi pourrait faire ce discernement de l'erreur, et d'ailleurs il le fait au moins en partie, comme le remarque S. Thomas : « Celui qui ne croit pas explicitement tous les articles peut éviter toutes les erreurs : parce que l'habitus de foi l'incline à retarder son consentement à ce qui est contraire aux articles qu'il ne connaît qu'implicitement ; lorsqu'une telle chose lui sera proposée, il la tiendra pour insolite, suspecte, et différera son assentiment jusqu'à ce qu'il ait été instruit par celui à qui il revient de lever le doute en matière de foi » (de V. XIV, 11, 2m. IV, 497). On ne peut certes, en pareil cas, parler d'une révélation nouvelle, ni d'une autre règle que celle du dépôt révélé saisie sous la lumière de Dieu. Cette pénétration toute objective et docile de la vérité divine, qui suffit à préserver de l'erreur, est donc donnée en même temps que la foi. à tout croyant, mais elle est donnée d'une manière partielle et transitoire ; sans doute peut elle être accordée à certains fidèles d'une manière plénière, mais ce ne sera qu'exceptionnellement. C'est à l'Eglise, et à l'Eglise seule, qu'elle appartient en *droit et d'une manière habituelle* ; et c'est pourquoi on dit que l'Eglise est non seulement gardienne mais maîtresse du dépôt. Cela signifie qu'elle a du dépôt une intelligence plus sûre

que le mieux averti de ses enfants. Précisons ; l'Eglise ne jouit pas de *Vinspiration* du Saint Esprit, et en ce sens elle est semblable à chacun de ses fidèles qui n'ont ni s innover ni à ajouter à la révélation. « La doctrine de foi proposée par Dieu n'est pas proposée à la sagacité humaine pour recevoir achèvement, comme il arrive des investigations philosophiques ; mais elle est remise à l'Epouse du Christ comme un dépôt divin afin d'être *fidèlement gardée et infailliblement promulguée* » (N 10, P 6 ; Denx 1800) (IV, 398, 504). La règle, l'unique règle est bien, pour l'Eglise comme pour le fidèle, le dépôt révélé ; et nous estimons fort regrettables des formules telles que celles de M. Gits : « [magistère de l'Eglise] auquel on accorde de pouvoir, comme règle de foi, prendre le pas sur les sources du révélé considérées alors comme lui étant subordonnées » (p. 103). L'Eglise n'a aucun pouvoir sur les sources du révélé en elles-mêmes, en tant qu'elles sont la communication faite à l'homme de la Vérité incréée ; l'Eglise doit, sur ce point, pratiquer une docilité d'autant plus rigoureuse que d'une part elle demande, au nom de Dieu, cette même docilité à chacun de ses fidèles et que, d'autre part elle a plus qu'aucun de ceux-ci le sens de la transcendance de la Vérité incréée. Ce que l'Eglise a, ce n'est donc pas l'inspiration du Saint Esprit, mais *l'assistance* du Saint Esprit . c'est-à-dire qu'en ce qui concerne le discernement de la vérité et de l'erreur, le rôle qui est joué pour chaque fidèle par l'habitus de foi est joué pour l'Eglise immédiatement par le Saint Esprit. Ni l'Eglise ni le fidèle n'ont à inventer la vérité, ou même à en choisir tel ou tel aspect ; ils doivent simplement suivre l'Esprit qui « guide dans toute la Vérité » (Jo. XVI, 13).

3. LE DISCERNEMENT DE L'ÉGLISE A SUR CELUI DES FIDÈLES UNE DOUBLE SUPÉRIORITÉ : EN EXTENSION, PARCE QU'IL S'ÉTEND A L'UNIVERSALITÉ DU DÉPÔT ; EN FERMETÉ, PARCE QU'IL NE PEUT S'APPUYER SUR AUCUN AUTRE DISCERNEMENT ET N'A D'AUTRE RÈGLE QUE LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE.

Il y a cependant, entre l'Eglise et le fidèle, deux différences. Elles permettront de préciser le rôle de l'Eglise. D'abord le discernement *concret* de l'erreur que le simple fidèle effectue, à l'intérieur de l'ensemble des articles *objectivement* explicités, et relativement aux articles qui lui sont, à *lui*, connus seulement implicitement, l'Eglise l'effectue relativement à tout ce qui est implicitement contenu dans le dépôt dont elle a la garde. Elle sait aussi « retarder son consentement », et c'est l'une des marques les plus éminentes et les plus fréquentes de son instructive et divine prudence : l'Eglise est plus intelligente que tous ses enfants à la fois, parce qu'elle a à sa disposition la clairvoyance de l'Esprit ; elle fait bien ce qu'ils font, mais elle le fait à une toute autre échelle : aussi bien dans le temps parce qu'elle pressent de beaucoup plus loin les prodrômes de l'erreur, que dans le champ de l'intelligibilité parce que sa vigilance s'étend à l'universalité du dépôt. Mais l'Eglise ne constitue pas seulement, par rapport à chaque fidèle, une transposition en dimension ; elle réalise également une transposition en qualité, et c'est la seconde différence, encore plus importante que la première. Le fidèle qui diffère son assentiment attend la sanction de l'autorité compétente, qui est d'une manière plus ou moins directe celle de l'Eglise ; l'Eglise n'a évidemment pas à attendre une sanction semblable puisque c'est elle qui l'apporte dans tous les cas. L'Eglise est comme un croyant qui serait assez sûr de lui-même, dans la foi. pour pouvoir, en toute occurrence, préciser avec rigueur les frontières du vrai et du faux et définir avec absolue certitude en quoi ils consistent respectivement. L'Eglise le peut parce qu'elle est appuyée sur la promesse du Christ, assurée par conséquent de son infaillibilité. Mais notons bien que *l'Eglise ne possède ce privilège sans égal qu'en demeurant l'humble servante de la révélation qui le lui garantit*. Si elle jouit d'une primauté absolue sur tout fidèle, elle ne saurait en aucune manière « prendre le pas sur les sources du révélé ». Toute supposition de prééminence ou même d'autonomie paraît ici une nouveauté sans fondement, si même elle n'est pas contradictoire dans les termes.

4. L'INTELLIGENCE PLÉNIÈRE DU DÉPÔT REND COMPTE ÉGALEMENT ; DU FAIT DOGMATIQUE POSITIF (DÉVELOPPEMENT DU dépôt), ET DU FAIT DOGMATIQUE NÉGATIF (IDENTIFICATION DE TELLE DOCTRINE ERRONÉE).

C'est parce que l'Eglise a l'intelligence plénière du dépôt qu'elle peut le « garder fidèlement et le promulguer infailliblement » (IV, 504), aussi bien dans son développe-

ment intrinsèque que dans son opposition à l'erreur. Il est facile de voir que ces deux aspects du développement dogmatique se relient identiquement de la même façon au privilège de l'Eglise ; en sorte que la manière traditionnelle de comprendre celui-ci, savoir par *référence expresse au donné révélé* suffit parfaitement à rendre compte : et de l'explicitation du dépôt, ce que personne ne conteste, et de la déclaration des erreurs contenues dans telle ou telle doctrine, ce qui semble faire difficulté à ceux qui partageront les vues de M. Gits. Le fait dogmatique : telle proposition (vraie) est contenue dans le dépôt révélé, peut être appelé un fait dogmatique positif ; le fait dogmatique : telle proposition (erronée) est contenue dans telle doctrine concrètement donnée, peut être appelé un fait dogmatique négatif ; ces dénominations s'entendent d'elles mêmes et nous seront commodes. Tout d'abord, le fait dogmatique positif et le fait dogmatique négatif relèvent l'un comme l'autre et au même titre des deux mêmes facteurs : *la régulation exclusive du dépôt révélé* d'une part, l'intelligence *infaillible que sait en avoir l'Eglise* d'autre part ; ces deux facteurs sont d'ailleurs intimement liés, puisqu'encore une fois c'est de la révélation dont elle est la *servante* que l'Eglise tient que l'assistance du Saint Esprit rendra perpétuellement efficace pour elle la permanente promesse du Christ. Que ces deux facteurs soient nécessaires, nul n'en doutera ; ils sont également suffisants : il suffit d'avoir l'intelligence *plénière* de la proposition R (révélée) pour déclarer que P est une conséquence nécessaire de R, ce qui est le fait dogmatique positif ; il suffit d'avoir la même intelligence plénière de R pour déclarer : N, étant en contradiction avec R, est erronée, ce qui est le fait dogmatique négatif. On dira que ce qui fait difficulté ce n'est pas que N soit fausse (question de droit), mais c'est que N soit contenue dans tel corps de doctrine, Jansénius ou Hermès par exemple (question de fait) ; mais c'est créer une difficulté en posant la question en termes abstraits. L'Eglise ne forge pas a priori N pour déclarer ensuite · N se trouve dans Jansénius ou dans Hermès ; l'Eglise, ayant l'intelligence infaillible du dépôt, discerne une contradiction entre R et les doctrines de Jansénius ou d'Hermès : il s'agit donc bien de ces doctrines telles qu'elles sont en elles-mêmes, il s'agit *du fait*, toute autre supposition serait privée de sens ; et il suffit, pour effectuer le discernement dont nous parlons, d'avoir une intelligence assez profonde de la vérité révélée ; de même qu'il suffit à une mère de son instinct pour pressentir tout ce qui peut nuire à son enfant : elle discerne tous les desseins hostiles, non par l'analyse du déroulement psychologique qui en a amené la formation, mais par le rapport immédiat qu'ils soutiennent avec le bien dont elle a la charge. De même l'Eglise ne se prononce jamais que parce qu'elle sent, vivantes en elle au delà de ce qu'elle peut exprimer, les exigences imprescriptibles de ce bien qui est sa vîe, comme l'enfant est la vie de sa mère : la Vérité divine. L'Eglise est amenée à affirmer les deux propositions suivantes :

a) la doctrine de Jansénius, soit J, est en contradiction avec telle proposition R, appartenant au donné révélé : ce que l'Eglise discerne en vertu de l'assistance qui lui est promise, à la manière dont chaque fidèle découvre dans la lumière de foi l'incompatibilité avec la Vérité d'une erreur qu'il ne peut formuler avec précision. La supériorité de l'Eglise sur le fidèle est ici principalement en ceci que l'Eglise assigne d'emblée avec précision la proposition R à laquelle s'oppose l'erreur.

b) la proposition R a pour contradictoire une proposition N (ou. avec le jeu des circonstances, un ensemble de propositions) susceptible d'une formulation abstraite précise.

Il résulte de là. xanj *aucun raisonnement*, que, R ayant la valeur *vrai*, J et N ont simultanément la valeur *faux* : de même qu'elles auraient simultanément la valeur *vrai* si par impossible R avait la valeur *faux*. J et N ont donc intrinsèquement même valeur logique, et comme de plus leur opposition à R se prend sous le même rapport, elles ont même classe. On peut donc les dire absolument équivalentes, et cela en vertu des lois les plus élémentaires du mode de signifier propre à l'homme. En d'autres termes, N équivalant à J. est contenue dans la doctrine de Jansénius prise dans son ensemble : tel est le fait dogmatique négatif, il résulte *nécessairement* et uniquement *du discernement de l'Eglise* s'exprimant dans le jeu des deux valeurs vrai *faux*. Nous voilà loin de tout historicisme.

LE FAIT DOGMATIQUE

5. LES PEUX LAIS DOGMATIQUES POSITIF ET NÉGATIF SONT DES ASPECTS COMPLÉMENTAIRES PI LA PÉDAGOGIE DE L'ÉGLISE A L'ÉGARD DES CROYANTS, TOUT COMME L'affirmation Et la NÉGATION SONT COMPLÉMENTAIRES EN PÉDAGOGIE NATURELLE.

Le fait dogmatique positif et le fait dogmatique négatif relèvent donc des mêmes principes nécessaires et suffisants ; ajoutons qu'ils concourent l'un et l'autre au même but : la promulgation du dépôt révélé. Nous avons assez redit que Dieu, et l'Eglise qui le représente, respectent l'homme, s'adressent à l'homme tel qu'il est ; or la plus élémentaire pédagogie sait user alternativement de l'affirmation et de la négation. En soi, l'affirmation a une valeur plus grande et se trouve d'ailleurs pré-supposée par la négation ; mais au point de vue didactique, et surtout quand il s'agit de présenter des objets transcendants, la négation jouit d'une double supériorité. D'abord elle permet d'être beaucoup plus catégorique ; « nous ne pouvons appréhender la substance divine en sachant ce qu'elle est, mais nous en avons une certaine connaissance en sachant ce qu'elle n'est pas » (CG. I, 14) (Cf. IV, 421). En second lieu, et surtout, en énonçant d'une manière précise et catégorique les erreurs opposées qui circonscrivent la vérité, on laisse à l'auditeur l'initiative de découvrir lui-même la vérité. Le libre exercice de la curiosité de l'esprit constitue une préparation non seulement excellente mais irremplaçable pour discerner les nuances d'une doctrine qui sera, ensuite, affirmée positivement dans sa plénitude. Dieu et l'Eglise respectent cette loi de la pédagogie humaine, autant que le permet la présentation du dépôt révélé. C'est donc une différence bien petitement humaine qui sépare le fait dogmatique positif du fait dogmatique négatif ; et ce serait encore sacrifier à l'esprit de cloisonnement, plus soucieux de clarté logique que d'intelligence profonde, que de leur faire correspondre des problématiques différentes. La foi domine de trop haut les comportements variés qu'elle inspire pour qu'on fasse rejaillir sur elle quelque chose de cette diversité ; elle n'admet qu'une seule régulation, qui s'impose pareillement à l'Eglise qui la nourrit : celle de la Révélation.

Ces considérations se trouvent d'ailleurs confirmées par l'usage de l'Eglise ; le Concile du Vatican, pour ne citer que le dernier en date, n'a pas défini explicitement de fait dogmatique négatif, mais il a bien entendu défini des erreurs nomément visées : nous avons rappelé à plusieurs reprises (IV, 96-98 ; 101-104), et notamment avec le Cardinal Franzelin (IV, 431), ce propos exprès. Aucun père du Concile n'a douté que le « *necessario produci* » (L171 ; N 15, Ana 5) dût être entendu au sens où Hermès l'entendait. La condamnation portée par le Concile ne prend tout son sens que si le « *necessario produci* » se trouve dans Hermès, *question de fait*. Ce pré-supposé va de soi, et il n'est venu à l'esprit de personne ni de le mettre en doute, ni de soulever une question au sujet du droit de l'Eglise à affirmer et à tenir pour vraie cette *question de fait*. Ceci achève de retirer un quelconque fondement A tout effacement même partiel de la révélation en regard du magistère chargé de l'interpréter.

6. LA DIFFICULTÉ PROPRE AU FAIT DOGMATIQUE NÉGATIF VIENT DE CE QUE LES NOVATEURS, ATTENTIFS A LA COHÉRENCE EXTERNE OU A L'OPPORTUNITÉ IMMÉDIATE, SONT EN FAIT INCONSCIENTS DES PRINCIPES OU DES REPERCUSSIONS QUE L'ÉGLISE SAIT OU PRESSENT AVEC ASSURANCE.

Ce qui explique les difficultés qui accompagnent presque toujours les faits dogmatiques négatifs c'est qu'il est beaucoup plus facile de n'en comprendre la définition que matériellement. Il est à peu près constant que ceux qui sont l'objet d'une condamnation : ne reconnaissent pas leur propre doctrine dans les propositions dont l'Eglise affirme qu'elles sont extraites de leurs œuvres, sont très souvent d'accord avec l'Eglise pour condamner les dites propositions, et croient pouvoir tirer de leurs écrits mainte assertion établissant qu'on leur impute à tort ce qu'ils n'ont jamais pensé. Tout cela est généralement vrai, *matériellement* ; et là est toute la méprise, le plus souvent tout le drame. Les hérétiques s'enferment presque toujours dans la cohérence superficielle d'un système dont les fondements véritables ou les répercussions lointaines leur demeurent cachés. Il en va un peu comme des maisons de nos régions minières ; des replâtrages successifs peuvent leur conserver, temporairement, une rassurante apparence : les excavations au-dessus desquelles elles sont construites entraînent des mouvements de terrain invisibles et à peine perceptibles.

mais qui provoquent des lézardes se propageant du fondement au faîte, absolument irréparables. L'hérétique ne bâtit pas, comme le sage, «sur le roc (Matt. VII, 24), mais sur un terrain mouvant dont l'Eglise prospecte avec sagacité les glissements incoercibles tandis que le bâtisseur s'émerveille de la fragile harmonie de la superstructure. Le dangereux travail en sous-sol menace au premier chef tout l'ensemble de la construction ; mais qui ne regarde que du dehors en a si peu conscience qu'il n'en reconnaît même pas les symptômes dans la description qu'on lui en fait.

L'Eglise ne porte pas son regard au même niveau que ceux qu'elle doit condamner, c'est pour cela qu'elle en est généralement incomprise ; mais en retour, c'est précisément par là qu'étant incomparablement plus sage qu'eux, elle a la mission de leur signifier leur trop courte sagesse. *L'Eglise n'a pas, pour cela, d'énoncer de nouvelle! vérités* ; mais prospectant d'un regard sûr, et en quelque sorte avec le recul de l'infini et de l'éternité, le terrain toujours changeant (et toujours tellement le même !) sur lequel s'installent les infatigables constructeurs de systèmes, elle réaffirme imperturbablement celui des aspects de l'éternelle Vérité qui seul peut servir d'infrastructure à l'édifice en péril : les ruines se succèdent avec la plus riche diversité, mais le fondement demeure toujours le même ; l'Eglise n'a pas à le changer mais à en rappeler l'existence; l'Eglise n'a aucun pouvoir sur la vérité envisagée à cette profondeur; son imprescriptible grandeur est d'en être la servante virginalement fidèle (IV, §32).

On comprend qu'en vue de vaincre une opiniâtreté qui se réclame d'une vérité *apparente*, la tentation soit forte pour le théologien d'incarner dans l'Eglise une autorité de surcroît, affranchie *en droit*, au moins partiellement, d'une régulation objective permanente, afin de pouvoir condamner *en fait*, sans appel, les écarts imprévisibles de la terrible raison : c'est dans cet écueil que donnent et la foi ecclésiastique et toutes les altérations qui s'en inspireraient. Tentation de facilité. L'Eglise n'a, en matière dogmatique, ni d'autre arme ni d'autre autorité que l'éternelle Vérité qu'elle doit « conserver fidèlement » et qui est par conséquent sa règle, sa raison d'être et sa splendeur.

EXCURSUS XI

L'INFAILLIBILITÉ DE L'EGLISE

Nous avons vu qu'il revient à l'Eglise de proposer la vérité révélée. Et nous avons expliqué (N 34 B ; notamment pp, 305-308) comment toute vérité révélée doit être crue, non pas *formellement* sur l'autorité de l'Eglise, mais *formellement* sur l'autorité de «Dieu révélant». Il est d'autres vérités que l'Eglise ne propose pas explicitement comme révélées, mais que l'Eglise demande de tenir pour vraies sur sa propre autorité. Fondée sur la promesse d'infaillibilité qui lui a été faite par le Christ, l'Eglise, dans certains cas, se réfère à cette promesse, et, explicitement du moins, seulement à cette promesse, pour affirmer la vérité de telle ou telle proposition. Nous nous proposons, dans cet Excursus, d'examiner le fondement du droit dont use l'Eglise ; ou, ce qui en fait revient au même, d'examiner si et comment une proposition présentée sous la note d'infaillibilité se rattache au donné révélé.

Voici d'abord quelques indications positives (1).

I. LISTE DES CATÉGORIES DE CAS DANS LESQUELLES L'EGLISE ENGAGE SON INFAILLIBILITÉ.

Le fait de la légitimité de tel pape, de tel Concile œcuménique ;

Le sens de telle proposition ou de tel livre par rapport à la foi (Cf. Jansénius) ;

Le caractère hérétique de telle personne (Nestorius, Wicleff) ;

L'orthodoxie de tel Père de l'Eglise ou de tel ou tel de ses écrits ;

La sainteté de telle personne (canonisation) ;

La nullité ou la réalité de telle ou telle ordination (cf. ordinations anglicanes) ;

La valeur de sanctification de tel ou tel ordre religieux (cf. approbation des ordres religieux) ;

L'authenticité de la Vulgate.

Il convient de compléter cette première nomenclature :

Conclusions théologiques proprement dites (Ch. VII) ;

Propositions condamnées par une censure inférieure à l'hérésie.

On peut d'autre part ajouter à cette liste, surtout depuis que le Magistère de l'Eglise est intervenu pour les définir :

Le fait de telle ou telle obligation issue du droit ecclésiastique (ex : de se confesser et de communier au temps de Pâques) ;

Le fait de telle ou telle obligation issue d'un empêchement dirimant le mariage, de droit ecclésiastique (ex : réception des ordres sacrés, vœu solennel de chasteté) ;

Le fait de la cessation de telle ou telle obligation issue de l'exercice contingent du pouvoir de délier qu'a reçu l'Eglise (ex : la rupture du lien matrimonial par la profession religieuse solennelle dans le cas de mariage ratum non consumatum) ;

L'existence de sacramentaux (le sous-diaconat et les ordres mineurs, au moins pour beaucoup de théologiens).

On peut faire rentrer ces quatre derniers cas dans :

Lois universelles de l'Eglise quant à leur valeur morale ;

Et il est clair que d'autres cas peuvent se présenter, relevant de la même catégorie.

(1) Nous les empruntons à R. Favre. Les condamnations avec anathèmes (Bulletin de Littérature ecclésiastique. Toulouse, 1946 N 4 ; 1947, N 1).

2. LA DIFFICULTÉ SOULEVÉE PAR LES CAS PRÉCÉDENTS A REÇU DEUX SOLUTIONS : « LA RÉVÉLABILITÉ », QUI CONSISTE A RATTACHER CES ÉNONCÉS AU DONNÉ ; LA FOI ECCLÉSIASTIQUE QUI FORGE UN COMPROMIS ENTRE LA LUMIÈRE DIVINE ET UNE AUTORITÉ HUMAINE.

On voit immédiatement la difficulté présentée par les cas précités, *dès là que l'Eglise n'a pas sa propre infailibilité* : dans ces conditions en effet, ils doivent être crus sans aucune hésitation ni crainte d'erreur ; or un témoin créé étant toujours faillible, la seule foi qui ne trompe pas est la foi divine (de V. XIV, S) : ces vérités doivent donc être crues de foi divine. Comment d'autre part un chrétien qui appartient à l'Eglise pourrait-il croire de foi divine une vérité que l'Eglise n'a pas déclarée comme étant révélée ? Pour lever cette difficulté il faut admettre ou bien que les vérités en question appartiennent, en quelque manière que ce soit, au dépôt révélé, ou bien qu'elles méritent un assentiment infailible qui n'est cependant pas la foi divine ; cet assentiment infailible, étant fondé sur l'autorité infailible de l'Eglise, est appelé foi ecclésiastique. Les manuels présentent habituellement cette dernière thèse ; mais ils n'ont malheureusement pas le monopole de cette solution facile : « Ceci n'est pas également de foi divine qu'une personne canonisée soit réellement dans le ciel ; mais c'est de foi ecclésiastique. Nous devons certainement croire qu'elle jouit de la béatitude éternelle. Toutefois nous basons notre croyance à cette vérité, non sur le témoignage de Dieu qui n'en a rien dit ni dans l'Ecriture ni dans la tradition ; mais sur le témoignage de l'Eglise et de son chef visible à qui Dieu a promis l'infailibilité. » (Dic. II, 1640. « Canonisation »).

*

3. LES DIFFICULTÉS DE LA FOI ECCLÉSIASTIQUE : ELLE EMBROUILLE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA FOI, ELLE MATÉRIALISE LA CONSERVATION DE LA VÉRITÉ, ELLE MINIMISE L'ÉGLISE.

Nous avons indiqué à l'Exc. IX l'hypothèque que fait peser sur la foi ecclésiastique sa propre origine. Sans nous attarder indiquons trois arguments.

Prétendre qu'il est possible de croire non sur le témoignage de Dieu mais sur le témoignage de l'Eglise, c'est introduire dans l'épistémologie de la foi, qui est cependant déjà assez délicate, une confusion inintelligible, c'est imaginer une lumière mixte qui n'est ni divine ni humaine et qu'on caractérise d'une manière vraiment bien sommaire en disant qu'elle est intermédiaire ; on ne compose pas plus la lumière divine avec une autre que l'on évalue la virginité par quartiers.

C'est se faire d'autre part, de la conservation de la *vérité*, une idée bien matérielle que de la faire consister dans l'invariance de formules déterminées une fois pour toutes : les explicitations nécessaires que l'on en peut tirer, ou bien participent à la *même* vérité que leurs prémisses et doivent être intégrées au dépôt, ou bien pourront être contestées sous quelque rapport et ruineront par là ce que précisément on voulait conserver, jalousement sans doute, mais trop timidement. (Cf. pp. 331-332 ; IV, 599).

C'est enfin diminuer l'Eglise que d'en réduire les prérogatives à être seulement « gardienne » du dépôt, au sens matériel qui vient d'être précisé. On dira que cette carence se trouve compensée du fait même que tout ce qui n'est pas annexé au donné révélé crée justement la zone dans laquelle s'exerce *l'infailibilité* de l'Eglise ; mais c'est oublier qu'il est plus grand pour l'Eglise d'être servante du *Christ* et de la Vérité « à laquelle il est venu rendre témoignage » (Jo. XVIII. 37 ; II, 2S6), que d'être règle infailible des *membres du Christ*. On ne retrouvera jamais dans une infailibilité d'extension même indéfinie, mais jouant à un niveau inférieur à celui du donné révélé, l'équivalent de la prérogative imprescriptible de l'épouse du Christ qui est qualifiée, et elle seule exclusivement, pour « exposer fidèlement » (Denz 1836 — Cf. IV, 504). pour « déclarer infailiblement le dépôt divin » (IV, 498). Quand l'Eglise est déclarée « gardienne et maîtresse de la parole révélée » (L 88), elle n'est pas maîtresse d'autre chose que de ce dont elle est gardienne : il s'agit bien dans l'un et l'autre cas du dépôt révélé ; et c'est parce que l'Eglise est « maîtresse » des objets qu'elle est aussi « maîtresse » de l'assentiment des fidèles : insister sur ce second point au détriment du premier, comme tend à le faire la foi ecclésiastique, c'est sans doute exalter l'Eglise par rapport aux hommes, mais c'est la rabaisser en regard du Christ dont elle n'est plus que la servante qui obéit et non plus l'épouse qui collabore ; est-ce de cette grandeur là que l'Eglise a besoin ?

Nous laisserons donc de côté la « foi ecclésiastique » et nous examinerons dans la suite de cette note la « révélabilité »

4 L'ÉSKNIATION DE L.A « RÉVÉLABILITÉ » BAR LE P. MARIN-SOLA.

Venons-en à la seconde solution, qui consiste à rattacher au donné révélé les énoncés qui font l'objet d'une déclaration infallible de l'Eglise. Tous les théologiens sont d'accord pour estimer que ce qui découle nécessairement du donné révélé est en droit révélé ; mais la difficulté commence lorsqu'il s'agit d'apprécier le caractère nécessaire de telle connexion et de discerner les cas dans lesquels l'intervention explicite de l'Eglise n'est pas absolument requise. Sans entrer dans une analyse pour le détail de laquelle nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité du P. Marin Sola (i), notons qu'un fait dogmatique comme le fait Jansénius entraîne immédiatement de la part de l'Eglise un jugement doctrinal qui n'est pas nouveau dans sa substance, et dont la forme nouvelle est liée au dépôt explicitement révélé par le jeu des premiers principes de la raison : on demeure en un sens dans l'universel et on comprend aisément que, dans ces conditions, la nouvelle forme (résultant en l'espèce du libellé du livre de Jansénius) ne constitue par rapport à l'ancienne qu'un passage de l'implicite à l'explicite : c'est ce que nous avons expliqué dans l'exkursus X. Au contraire, des faits dogmatiques singuliers, tels que la canonisation d'un saint, tout en n'entraînant pas de la part de l'Eglise de jugement doctrinal *immédiat*, n'en engagent pas moins son infailibilité ; ils semblent pousser à l'extrême la difficulté qui fait l'objet de cette note : on voit bien comment l'Eglise peut, sans aucune révélation nouvelle, déclarer révélé que la contradictoire d'une proposition qui lui a été confiée comme divinement révélée est erronée, on voit moins bien comment la sainteté d'un personnage ignoré des Apôtres peut être implicitement affirmée dans le dépôt qu'ils ont transmis. Le P. Marin Sola pense tourner cette difficulté de la manière suivante : « Presque tous les théologiens admettent :

P Il est révélé que l'Eglise est infallible dans la canonisation des saints, c'est-à-dire de tout saint.

Ce qui au passif donne l'énoncé suivant :

Q Il est révélé que tout saint canonisé par l'Eglise est infailiblement saint et au ciel. C'est cela que nous entendons par canonisation.

Ce qui, sous forme conditionnelle pour qu'on voit mieux le rôle de la mineure, devient ceci :

Q' Il est révélé que tout saint, si l'Eglise le canonise, est infailiblement saint et habitant du ciel.

D'où ce raisonnement .

Q' Il est révélé que tout saint, si l'Eglise le canonise, est infailiblement saint et au ciel.

m Or tel saint a été canonisé par l'Eglise.

c Donc il est révélé que tel saint est infailiblement saint et au ciel. (Op. Cit. I, 497).

5. CETTE PRÉSENTATION MASQUE, SOUS UNE RIGUEUR LOGIQUE, UN GLISSEMENT ILLÉGITIME DE LA PORTÉE DE LA NOTE « INFAILLIBLE ».

Il y a dans ce raisonnement deux démarches bien différentes. La première consiste à rattacher une proposition singulière à l'universelle correspondante :

P Il est révélé que l'Eglise est infallible dans la canonisation des saints c'est-à-dire de *tout* saint.

p Il est révélé que l'Eglise est infallible dans la canonisation de *tel* saint.

/■ Q Il est révélé que *tout* saint canonisé par l'Eglise est infailiblement saint et au ciel.
 \

y q Il est révélé que *tel* saint canonisé par l'Eglise est infailiblement saint et au ciel

Quelle que soit la théorie logique que l'on adopte pour cette inférence (on sait que Lachelier a discuté sur sa véritable nature), on doit tenir que p découle de P et q de Q, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune déclaration explicite de l'Eglise. Pour qui admet Q, il suffit que l'Eglise canonise un saint pour que le *dictum* de q soit vrai.

1) Marin-Sola. L'évolution homogène du dogme catholique. Fribourg 1926.



ce qui impère la foi divine touchant la présence de ce saint au ciel. Cette remarque a le grand intérêt de rétablir l'unité entre les faits dogmatiques singuliers contingents et les faits dogmatiques immédiatement doctrinaux. Elle permet effectivement de rammer la foi ecclésiastique à la foi divine, à la condition qu'il existe une proposition universelle telle que Q en ce qui concerne la classe des cas qu'on envisage : il restera à examiner si une telle circonstance est vérifiée en droit et universellement.

Mais il est une seconde démarche dont la ligueur logique semble masquer une difficulté. Si Q et Q' sont équivalentes il n'en est pas de même de P et Q; car le jeu de la modalité n'est pas le même dans ces deux énoncés : ce qui est, du joint de vue auquel nous nous plaçons, fort important et doit être tiré au clair. Il n'est, pour le faire, que de formuler à nouveau en termes tout à fait objectifs la difficulté signalée au début de cette note :

I Il est révélé que l'Eglise est infaillible lorsqu'elle affirme l'énoncé E.

(Afin d'abréger, nous nous permettons de faire, dans ce qui suit, la convention suivante : la lettre E isolée indiquera, sauf mention contraire, un énoncé présenté par l'Eglise sous la note d'infaillibilité, donc comme infailliblement vrai).

(Nous ne nous occupons bien entendu que des cas dans lesquels cette infaillibilité joue : nous ne pouvons entrer dans le détail concret de leur détermination).

Tel est le fait dogmatique qui réclame un assentiment dont il s'agit justement de préciser la nature ; E coïncide avec P ou avec p selon la quantité de E (universelle ou singulière).

Or, pour que E (car c'est bien de E qu'il s'agit) puisse être cru de foi divine, il faudrait que fût vrai :

R L'énoncé E est révélé, ou immédiatement révéable. (= inclus nécessairement dans le révélé).

De I on peut conclure que E est infailliblement vrai, mais on ne peut conclure R. Car il ne suffit pas, pour que E soit révélé, qu'il soit vrai : il faut encore qu'il ait été signifié par Dieu lui-même. Est-ce à dire qu'il faille se faire une conception toute matérielle du donné révélé ? Certainement pas ; mais ce qui est ici en question, c'est précisément la nature du lien que doit soutenir, avec le révélé explicite, un énoncé déterminé, pour qu'il puisse être considéré lui-même aussi comme implicitement révélé. On ne saurait masquer une question aussi délicate sous un argument purement logique. Dans P, la modalité « Il est révélé » porte immédiatement sur l'infaillibilité de l'Eglise, tandis que dans Q, elle porte sur le jugement consécutif à cette infaillibilité. L'emprunt de la voix passive a pour effet de transposer le point d'application de la modalité et en quelque sorte de l'objectiver. C'est l'objet qui est visé en Q tandis qu'en P c'est le moyen de l'atteindre. Il est bien clair d'ailleurs que si on envisage seulement le résultat objectif, et *du seul point de vue de la certitude*, Q équivaut à P. Mais ce qui est en question ce n'est pas la certitude du contenu *objectif* de P ou Q, mais bien la position de la modalité « Il est révélé ». Les partisans de la foi ecclésiastique admettent, bien sûr, que « tout saint canonisé est infailliblement au ciel », mais ils refusent que l'intermédiaire constitué par *l'infaillibilité de l'Eglise* (révélé) soit tel que le *jugement infaillible* de l'Eglise puisse être déclaré révélé : que ce jugement soit *infaillible* et donc certain, voilà qui est révélé ; mais que le *contenu* de ce jugement soit révélé, c'est ce qu'ils refusent, et la logique ne peut les contraindre à l'accepter. La note « révélé » appartient au *mode* infaillible du jugement de l'Eglise ; il n'en résulte pas, par simple consécution logique, qu'elle appartienne également au *contenu* du même jugement : R n'est pas la conséquence logique de I. Nous pensons qu'il vaut mieux énoncer la difficulté d'une manière aussi claire que possible, plutôt que de la masquer sous une passe dialectique qui laisse l'esprit en malaise.

6. ΤΙΝΠ ΠΛΙΒΠ.ΤΤê SUIT A LA RÉVÉLABILITÉ. MAIS CETTE CONNEXION PEUT n'ÊTRE PAS EX-PRIMABLE RATIONNELLEMENT. I 11

Mais il existe d'autres modes d'inférence que la déduction logique ; ils peuvent suffire à établir l'équivalence de I et de R, ou ce qui revient au même, de P et de Q. Notons tout d'abord qu'en droit et en structure intelligible, la note « infaillible » se présente comme le corollaire de la note « révélé » ; pour prendre les choses à leur source, nous ne croyons pas l'Eglise infaillible parce que l'Eglise affirme qu'elle est infaillible, (ce qui constitue justement le cercle vicieux que nous avons analysé et criti-

qué N J4, P 2), mais parce que l'infailibilité de l'Eglise est *révélée*. (Rappelons en passant que le Concile du Vatican n'a pas eu à définir comme *dogme* l'infailibilité de l'Eglise. mais celle du pape). C'est cette économie là que l'on retrouve habituellement. L'Eglise dit, dans la présentation du dépôt ;

R' « L'énoncé E est vrai parce que moi Eglise, *révélée* infailible dans ce rôle, je déclare que E fait partie du dépôt *révélé* ; partant E doit être cru de foi divine (et catholique) ».

Tandis que dans le cas des faits dogmatiques l'Eglise se contente de dire :

l' « L'énoncé E est vrai parce que moi Eglise révélée infailible, je déclare que E est vrai ; partant E doit être cru. »

L'Eglise, qui n'a dans le premier cas que le rôle d'indicateur et d'« interprète », semble être dans le second la règle ultime de vérité ; et c'est parce que la référence de l'Eglise au donné révélé n'est plus explicite qu'il semble difficile d'englober de pareils cas sous l'assentiment de foi divine ; c'est parce qu'il y a renversement de l'ordre normal, spontanément estimé comme étant l'ordre de nature, que Γ a soulevé, du point de vue de la foi, une difficulté. Ceci montre du moins, comme nous l'avons souligné dans le texte (pp. 331-333), combien le rôle de l'Eglise est *sub-ordonné* au donné révélé : et tout le développement dogmatique ne tend au fond, dans chacun de ses cas, qu'à rendre cette économie explicite ; Γ ne constitue qu'une étape, d'ailleurs non obligatoire, de ce développement, et ne se comprend qu'en fonction de R', son aboutissant normal : l'expérience montre que le même énoncé E passe progressivement de l'état Γ à l'état R'.

A un autre point de vue, la transposition objective de modalité, dont nous nous refusons à faire une simple déduction logique, semble être implicitement tenue par S. Thomas : il ne croyait pas que la présence au ciel d'un saint canonisé fût de foi divine (il dit seulement « *pie credendum est* » Quod. IX, 16) ; mais c'est parce que, partageant l'opinion de son temps, il ne croyait pas non plus que l'infailibilité de l'Eglise en ce qui concerne la canonisation des saints fût révélée. Il n'y a, dans la logique interne de la pensée de S. Thomas, qu'un indice négatif, mais non négligeable en faveur de la corrélation positive qui autorise le passage de P à Q, ou de I à R, ou de Γ à R' ; et nous nous permettons d'en faire état.

7. IL Y A DES CAS DANS LESQUELS UNE PROPOSITION, QUI EST OBJECTIVEMENT RÉVÉLÉE ET QUE L'ÉGLISE NE NOTIFIE PAS COMME TELLE, DOIT ÊTRE CRUE DE FOI DIVINE.

Si la position même du rôle de l'Eglise, non moins que l'expérience du développement dogmatique, montrent que la certitude infailible dont l'énoncé E est affecté est normalement le corollaire de son appartenance au donné révélé ; n'est-il pas possible, dans tous les cas, de considérer le premier caractère comme l'indice du second, même lorsque celui-ci n'est pas encore explicitement manifesté ? Rappelons que la présentation de l'Eglise n'est pas en droit requise pour qu'il y ait révélation et par conséquent foi divine. (N 34, P 3 ; IV, 534) ; sans doute les cas dans lesquels la présentation par l'Eglise est *en fait* impossible paraissent-ils assez étrangers à ceux que nous examinons maintenant, dont toute la difficulté vient en quelque sorte d'un excès de cette même présentation. Cependant c'est bien ici et là une question de nature qui est engagée ; et le cas de non présentation par l'Eglise suffit à montrer qu'il n'est nullement contradictoire qu'il y ait révélation objective, sans que l'Eglise le signifie explicitement. Ne peut-on penser que, lorsque l'Eglise présente un énoncé en arguant seulement de son infailibilité sans porter référence explicite au donné révélé, elle a, pour taire cette référence, des raisons graves qui suffisent pour rendre *pratiquement* impossible l'explicitation *actuelle* du caractère révélé ; mais qu'il serait téméraire de faire équivaloir ces motifs secrets à une rigoureuse impossibilité ? Une question de fait, inéluctable il faut le croire, ne préjuge en rien de la question de droit ; pas plus que l'impossibilité physique de la présentation par l'Eglise ne permet de conclure, dans les cas où les circonstances imposent cette impossibilité, à la non existence d'une authentique révélation. L'Eglise n'entend par son silence, d'ailleurs souvent provisoire, n'affirmer la non révélabilité de l'énoncé qu'elle déclare infailiblement vrai, ni prévenir, à l'endroit de cet énoncé, l'exercice de la foi divine.

EXCURSIS XI

8. L'INFAILLIBILITÉ N'EST NI UNE PROPOSITION ABSTRAITE NI UNE PROPRIÉTÉ QUE L'ÉGLISE POSSÉDERAIT PAR ELLE-MÊME. L'INFAILLIBILITÉ DÉRIVE DE L'ASSISTANCE ACTUELLE DU SAINT ESPRIT.

Ajoutons que toute présentation infaillible faite par l'Eglise repose *actuellement* sur l'assistance divine permanente promise à l'Eglise par son Chef : croire de foi divine en l'infailibilité de l'Eglise, c'est croire en cette assistance ; l'article « infailibilité » participe comme il est normal au statut commun de tous les articles de foi. Ils se résolvent (IV, 544) non dans une formule ni même dans la Vérité première considérée comme objet, mais dans cette Vérité en tant qu'elle est *cause* de leur « croyabilité » (IV, 755) intrinsèque. L'infailibilité de l'Eglise, ce n'est pas une *proposition* énoncée par l'Eglise actuellement, ou par le Christ il y a deux mille ans, c'est l'assistance divine *actuellement et substantiellement présente* dans l'Eglise. Ceci est fort important pour deux raisons : la première c'est que l'infailibilité ainsi entendue *ne fait pas nombre* avec les énoncés que l'Eglise propose en usant de son privilège, nous reviendrons sur ce point un peu plus loin en examinant l'aspect subjectif de la question.

La seconde raison, sur laquelle nous voudrions maintenant insister, c'est que l'infailibilité de l'Eglise ne peut pas être, quoi qu'il paraisse, la référence ultime des propositions telles que Γ, I, P. De même qu'en R', R, Q, l'énoncé E est vrai *parce* qu'il fait partie du dépôt révélé immuable, de même l'Eglise est infaillible *parce* qu'elle possède actuellement l'assistance divine. Il y a dans les deux cas une référence *actuelle* à la Vérité divine, ici participée par l'Eglise, là désignée par l'Eglise ; et il est pareillement impossible dans les deux cas d'envisager l'Eglise disjonctivement, usant de prérogatives qu'elle aurait reçues, mais qu'elle cesserait de recevoir *actuellement*. Or dans toute la mesure où on fait passer l'infailibilité de l'Eglise de son statut propositionnel à son statut vivant, en plaçant tout simplement l'Eglise sous la mouvance immédiate de l'Esprit qui l'assiste, on effectue du même coup la transposition qui fait passer de P à Q ou de I à R. Si en effet l'Eglise est sous la mouvance *actuelle* de l'Esprit (souvenons-nous cependant qu'il ne s'agit pas d'une « inspiration ») lorsqu'elle affirme *infailliblement* l'énoncé E, peut-on dire que E n'est pas en fait et objectivement affirmé par l'Esprit lui-même, encore que l'Eglise ne juge pas actuellement opportun de le signifier objectivement. C'est une infailibilité abstraite et conceptualisée qui aboutit à faire de l'Eglise la règle souveraine de la vérité qu'elle promulgue ; l'infailibilité vraie, c'est une vivante présence de la Vérité qui, nécessairement, est aussi immanente aux formules certaines qu'elle suggère qu'à la démarche infaillible qu'elle dirige. Il semble donc bien que l'avance de l'infailible sur le révélabile, avance qui est le seul fondement de la foi ecclésiastique, ne soit qu'une avance apparente, due à une optique superficielle incapable de visualiser en profondeur. Il y aurait là une bonne occasion de se souvenir avec Aristote (Physiques II 3 ; 194 b 20, 195 b 22, 195 b 24, 198 a 19, 198 a 35), et avec quiconque est soucieux d'intelligibilité authentique, que la cause immédiate adéquatement prise comporte aussi bien la cause universelle qui assure en quelque sorte l'immédiation ontologique en profondeur, que la cause prochaine laquelle réalise l'immédiation d'efficience qui tombe sous l'expérience sensible. L'infailibilité de l'Eglise n'est pas l'ensemble des critères qui permettent de la discerner, elle n'est pas non plus la Vérité actuellement révélabile ; elle réalise l'un *dans* l'autre, bien loin d'être une affirmation pure, disjointe de son fondement connaturel : en restituant à cette infailibilité sa dimension divine, on voit se dissoudre les problèmes provoqués par un souci immodéré de précision abstraite au niveau humain.

9. L'ÉGLISE N'EXPLIQUE PAS TOUJOURS LE FONDEMENT DE L'INFAILLIBILITÉ. CAR CE FONDEMENT PEUT ÊTRE LE JEU DE LA CONTINGENCE QUI RELÈVE DU SEUL GOUVERNEMENT DIVIN, ET QUI CONSTITUE D'AILLEURS UNE SORTE DE RÉVÉLATION NON CONCEPTUALISABLE.

On pourra se demander pourquoi l'Eglise n'explique pas immédiatement la révélabilité dont l'infailibilité de son affirmation semble bien être le signe très certain. Nous n'avons pas à pénétrer son secret, ce peut être un effet de sa prudence temporelle. Nous remarquerons toutefois que l'Eglise, respectueuse comme Dieu l'est lui-même des exigences de l'intelligence humaine, n'a pas coutume de déclarer qu'un énoncé E est révélé, sans indiquer en même temps, soit par elle-même, soit par l'intermédiaire d'une tradition qu'elle sanctionne, *comment* E se rattache au révélabile déjà

explicite : tandis que la certification de la vérité de E par mise en œuvre de l'infailibilité n'exige pas l'explication d'un «comment»; il est parfaitement conforme aux lois de la connaissance humaine de prendre acte d'un fait avant d'en analyser le contenu, autant que faire se peut. On dira que, dans la perspective que nous développons, l'Eglise dépasse son droit en usant de son infailibilité, chaque fois qu'elle n'est pas consciente de la révélabilité ; et que si l'Eglise en est consciente elle peut la déclarer. Mais encore une fois, l'infailibilité de l'Eglise n'est pas susceptible de résolution conceptuelle, pas même pour l'Eglise. L'infailibilité comporte bien une régulation intelligible par le dépôt révélé au service duquel elle se trouve, mais elle intègre en outre d'autres facteurs qui en vertu de leur contingence radicale sont en la dépendance immédiate de la Cause transcendante ; seule la Sagesse divine peut régler le jeu imprévisible de ces facteurs objectifs, qui s'imposent à l'Eglise comme du dehors et sont souvent déterminants ; l'histoire des canonisations serait très instructive à cet égard : il est bien arrivé que des éléments survenus en dernière heure aient changé un échec probable en succès inattendu ou inversement. Comment l'Eglise pourrait-elle expliquer par mode rationnel et donc communicable cette infailibilité « in extremis » ? De quelle problématique relève-t-elle sinon du gouvernement divin ? Du même coup, la nécessaire inclusion de la révélabilité dans l'infailibilité lorsqu'on cesse de considérer celle-ci comme terme d'appréhension notionnelle ne devient-elle pas objet d'évidence ? N'est-ce pas Dieu lui-même qui parle par l'Eglise qu'il meut infailiblement, lorsque l'Eglise n'est pas maîtresse des circonstances qui la rendent objectivement infailible, lorsque l'Eglise ne prend conscience de ce jeu providentiel qu'a posteriori ? Et lorsqu'il y a parole de Dieu, si implicitement que ce soit, dit-on oui ou non qu'il y a révélation ? Dieu instruit l'homme par l'Ecriture et par les créatures, Dieu dépose d'une manière permanente en son Eglise le privilège de l'infailibilité par les deux voies conjuguées de la réflexion consciente et de la contingence objective. On pourra contempler les splendeurs de cette harmonie : on découvrira dans la richesse multiple de ses modalités, le rayonnement d'une source unique. Il y a bien deux livres, celui de la Création et celui de l'Ecriture ; mais il n'y a qu'une seule Parole divine qui utilise, pour être mieux comprise de l'homme, et la précision des formules et le message sensible des choses. Semblablement, la constante promulgation du dépôt révélé s'effectue soit sous la notification intelligible des définitions, soit sous la notification réelle des faits ; mais c'est toujours, dans un cas comme dans l'autre, l'acte de Dieu parlant par l'Eglise : et cet acte, identique à lui-même dans les modalités conjuguées grâce auxquelles il enveloppe l'homme tout entier, c'est la Révélation.

10. UNE PROPOSITION DÉCLARÉE SOUS LA NOTE D'INFAILLIBILITÉ EST REÇUE PAR LE CROYANT COMME CERTAINE, EN VERTU DE LA MOTION DIVINE QUI EST LE FONDEMENT ACTUEL DE L'INFAILLIBILITÉ UNE TELLE PROPOSITION EST DONC CRUE DE FOI DIVINE.

Venons-en maintenant à l'aspect subjectif de la même question ; et, pour suivre une marche parallèle, commençons par noter qu'il n'y a pas de raison positive, du point de vue des qualités de la foi, qui empêche d'accorder l'assentiment de foi divine à une proposition révélée sous la note d'infailibilité. La *propriété* caractéristique (non la substance) de la foi divine c'est, comme nous le verrons, qu'elle ne peut tromper : en d'autres termes c'est sa certitude infailible ; or il n'y a pas à craindre, lorsque l'infailibilité de l'Eglise est engagée, que l'énoncé déclaré vrai soit ultérieurement reconnu erroné ou douteux : la consécution logique qui fait passer de P à Q est, à *ce point de vue très précis*, tout à fait rigoureuse (c'est d'ailleurs le maximum que soit capable de donner l'instrument logique : inférer le vrai à partir du vrai). L'énoncé déclaré vrai sous la note d'infailibilité jouit par rapport aux autres d'une prérogative singulière, même si la connexion rationnelle qu'il soutient avec le révélé déjà explicite ne semble pas plus étroite pour lui que pour d'autres énoncés non déclarés infailiblement vrais : s'il est en effet très délicat de fixer d'une manière générale, et en nature, les bornes de l'implicitement révélé, et donc du révélabile, il semble tout à fait clair que l'infailiblement vrai est situé à l'intérieur de la région qu'elles circonscrivent.

Cette condition nécessaire, nous voulons dire la certitude absolue, n'est cependant pas *suffisante* pour qu'il y ait foi divine, et il sera opportun de mettre ici en œuvre l'un des caractères de l'infailibilité de l'Eglise ci-dessus laissé en suspens : cette

infaillibilité, disions-nous, ne fait pas nombre avec les énoncés E présentés sous son patronage, parce qu'elle n'est qu'une référence catégorique Λ l'actuelle assistance divine, et non pas une proposition qui serait majeure d'un syllogisme de l'inerrance. Pour justifier que l'assentiment accordé à E est bien de foi divine (et non pas de foi ecclésiastique) on pourrait faire remarquer que l'acte par lequel on croit E s'accompagne d'un acte de foi divine en l'infaillibilité de l'Eglise ; mais si l'on distinguait deux actes ayant pour objets l'un l'infaillibilité de l'Eglise, l'autre E, leur concomitance serait difficile à tenir ; et en admettant qu'elle fût possible elle ne constituerait pas un fondement suffisant pour que le second acte participât à la qualité théologale du premier. Cette difficulté disparaît si on se garde de concevoir l'infaillibilité comme un article séparé ; l'infaillibilité est, bien sûr, un article autonome auquel on peut adhérer pour lui-même, mais elle est surtout un certain mode qui affecte simultanément la présentation objective de E et l'appréhension de celui-ci par l'intelligence du croyant. Nous avons vu (N 29 ; IV, S20, S21) que l'acte de foi divine ne doit pas être disjoint en deux actes, l'un consistant à fixer l'esprit sur une formule, l'autre à croire que Dieu révèle : il n'y a qu'un seul acte qui consiste, pour le croyant, à épouser l'acte par lequel Dieu révèle, et à recevoir l'énoncé révélé comme le terme créé qui implique et achève cet acte divin. Semblablement, l'infaillibilité de l'Eglise n'est, en sa source, qu'une modalité particulière de la présence de Dieu dans l'Eglise ; c'est en vertu de cette présence que E est donné comme infailliblement vrai, en sorte qu'il serait contradictoire de conserver à E cette qualité sans l'envisager, à l'instar de l'énoncé de foi, comme le terme qui désigne par une incidence créée l'action divine qu'il suppose nécessairement. Ainsi envisagé, l'acte d'assentiment à E est un, et il doit son unité à ce qu'il saisit justement dans son principe divin l'infaillibilité dont E est affecté. Que manque-t-il à un tel acte pour être un acte de foi divine, puisque celui-ci est formellement constitué par une référence immédiate à Dieu en tant qu'il se communique à l'homme par mode intelligible ?

Résumons-nous : la foi ecclésiastique a pour objet propre tout énoncé E déclaré par l'Eglise sous la note d'infaillibilité sans qu'il ait été déclaré révélé. L'acte de foi ecclésiastique n'a donc de sens que s'il considère, dans E, la note infaillible qui affecte celui-ci. Mais si cette note d'infaillibilité fait l'objet d'un acte de foi distinct au lieu d'être saisie dans sa source divine, l'acte de foi ecclésiastique se scinde et perd toute consistance. Et si cette note d'infaillibilité est saisie dans sa source divine par l'acte de foi ecclésiastique, rien ne permet plus, du côté du sujet, de distinguer un tel acte de l'acte de foi divine. Nous voyons donc que l'analyse des notions nous conduit au même résultat que l'enquête historique : la foi ecclésiastique n'est qu'un sous-produit rationnel qui témoigne, tant par son instabilité que par son état de désagrégation intime, qu'il n'y a hors de la foi humaine toujours faillible qu'une seule foi infaillible : la foi divine. La foi divine englobe dans son assentiment surnaturel non seulement tout ce que l'Eglise affirme être révélé, mais encore, et par un droit égal, tout ce que l'Eglise *désigne objectivement comme révétable* (1), du fait même qu'elle le présente sous la note de l'infaillibilité. Peu importe, de ce dernier point de vue, la quantité logique de E ; le processus minutieusement analysé par le P. Marin Sola : $p \rightarrow P \rightarrow Q \rightarrow q$, peut comporter des lacunes. L'essentiel est que chacun de ses éléments *existants*, se trouvant sous la note de l'infaillibilité, est, d'après ce que nous venons de dire, en droit révétable. Cette seconde qualité, conjointe bien entendu à l'infaillibilité qui en est le signe et le fondement provisoire avant d'en devenir le corollaire, appelle de la part du croyant non un acte de foi humaine, si haute soit-elle, mais un acte d'authentique foi divine.

Telle est d'ailleurs la conclusion du P. Marin Sola que nous suivrons sur ce point (sous réserve toutefois de ce que nous précisons au paragraphe suivant). M. Journet écrit à ce sujet : « En enseignant [ces vérités définies comme irréformables] comme absolument vraies, l'Eglise, certes, ne produit pas leur inclusion dans le dépôt, elle se borne à faire usage de son pouvoir déclaratif pour la signaler infailliblement

(1) Nous donnons ici à ce mot le sens « actuel » que revendiquent pour lui plusieurs auteurs modernes. Cf. notamment : Gagnebet O. P. Un essai sur le problème théologique. Revue thomiste 1939, pp. 1-137. Ce sens se distingue du sens « potentiel » : *qui peut être ou qui pourra être révélé* : sens utilisé par le P. Gardeil pour définir formellement l'objet de la théologie. Nous reviendrons sur ce point au Ch. VII.

De ce fait les vérités de cette troisième catégorie deviendront objet de foi divine. Ainsi donc, nous regardons ces vérités comme émanant du pouvoir déclaratif et comme objet de foi divine. Ce n'est pas encore de foi divine qu'elles soient de foi divine, c'est la conviction de certains théologiens que nous suivons ». (C. Journet. L'Eglise du Verbe Incarné. Paris, Desclée, 1941, I, 415).

M. Journet explique ensuite que « si tous les théologiens ne les reçoivent pas comme de foi divine *en théorie et réflexivement*, tous les reçoivent comme de foi divine *en fait et spontanément*. M. Journet s'efforce d'être aussi compréhensif que possible pour les théologiens qui s'expriment d'une façon qui « lui paraît défectueuse » ; et on voudrait partager cette sympathie accueillante. Mais nous ne voyons pas bien comment lorsqu'une proposition est de foi divine, il peut « ne pas être encore de foi divine qu'elle soit de foi divine » : c'est introduire dans la lumière de foi divine une réflexivité incompatible avec sa nature. L'Eglise d'ailleurs *ne produit jamais l'inclusion* dans le dépôt. Elle ne fait que la déclarer (IV, 504). Tout le monde reconnaît que l'inclusion peut être implicite ou explicite, mais on ne voit pas bien comment cette inclusion peut ne demeurer qu'implicite pour quiconque admet que l'Eglise a fait explicitement usage de son pouvoir déclaratif pour « signaler cette inclusion infailliblement ». On ne peut pas dire que ces vérités de la troisième catégorie deviendront objet de foi divine ; *elles le sont* pour quiconque admet que le pouvoir déclaratif a joué *infailliblement* à leur endroit.

11. L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE N'INDUIT LA FOI DIVINE QUE POUR LES CATÉGORIES D'ARTICLES RELATIVEMENT AUXQUELLES ELLE EST RÉVÉLÉE.

Notons enfin que tout ce qui précède, nous voulons dire la question soulevée au sujet de la foi ecclésiastique, n'a de sens que si on admet la proposition P. « Il est révélé que l'Eglise est infaillible relativement à telle catégorie d'énoncés » (nous avons en fait raisonné sur la canonisation des saints). Toute la question est en effet de remonter de I à R, c'est-à-dire : en termes concrets, de transposer à l'objet même le caractère révélé qui n'appartient qu'au mode de la présentation de l'objet (infaillibilité) ; en termes abstraits, de voir comment on peut *inférer* la vérité de R *en partant de* I supposé vrai. — Si I n'est plus supposée vraie, R pourra cependant être tenu pour vrai, mais il ne peut plus être question d'inférer la valeur vraie de R à partir de I.

En fait, la majorité des théologiens estiment que l'infailibilité de l'Eglise est implicitement révélée, en ce qui concerne les articles dont nous avons donné la liste au début de cet Excursus, mais l'Eglise n'a rien dit sur ce point. Cette infailibilité n'est donc pas objet de foi divine et catholique ; bien qu'elle soit objet de foi divine pour quiconque voit clairement qu'elle est implicitement révélée. En ce qui concerne la canonisation des saints en particulier on pourra consulter, au titre de témoignage* récent : F. Spedalieri S. J. De infallibilitate Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo (Apud Antonianum 1947 fasc. 1-2, pp. 3-22). L'auteur de cet article montre que, dans le cas de la canonisation de *tel saint*, il y a développement du dépôt révélé et non addition : de même, ajoute-t-il, que nous croyons la suprématie de Pie XII être de droit divin, bien que cette suprématie n'ait été accordée explicitement de droit divin qu'à S. Pierre. L'explicitation aboutit, ici et là, à des singuliers concrets.

12. LE VICE PROFOND DE LA FOI ECCLÉSIASTIQUE EST DE FAIRE S'AFFRONTER DIEU ET L'HOMME, PLUTOT QUE LES FAIRE S'UNIR.

Ce débat pourra paraître de mince apparence, mais à la vérité il met aux prises deux conceptions de la foi... et peut-être deux conceptions de l'engagement de l'homme vis-à-vis de Dieu. Si on pose l'homme comme un sujet autonome doué d'une nature propre, ayant ses possibilités et ses exigences propres, sans tenir compte *simultanément* de la radicale transcendance divine qui peut se jouer des déterminations *superficielles* de cette nature et la commuer en son fond *tout en respectant parfaitement son statut de nature* (déterminisme de la vie et de la finalité, mais bien déterminisme intrinsèque), on est inéluctablement amené à concevoir les rapports de l'homme avec Dieu : non sous un régime d'assimilation réciproque, qui consomme une unité fondée sur une finalité intime ; mais sous un régime contractuel, qui repose sur la délimitation précise des droits de l'homme et des droits de Dieu, droits dressés en quelque sorte les uns contre les autres par une opposition aussi factice que méta-

physiquement inintelligible. La théologie de la foi peut être, conformément à ce dilemme, envisagée comme l'analyse respectueuse de la communion de l'homme qui est esprit avec Dieu qui est esprit, ou bien comme le catalogue exhaustif de tout ce qu'il faut croire pour être sauvé et de tout ce qu'on peut ne pas croire sans être déclaré hérétique. Là où cette seconde conception prévaut, le vieux tronc anti-janséniste retrouve comme une terre d'élection l'apologétisme dans lequel il est né et continue d'embroussailler de ses proliférations, tour à tour hyperrationnelles ou existentialistes, la sereine atmosphère de la saine théologie: celle qui s'attache, conformément à son nom et à sa notion, à situer les mystères en les envisageant premièrement du point de vue de Dieu, et non premièrement du point de vue de l'homme. La foi ecclésiastique est la conséquence d'une attitude (1) qui rompt l'unité de l'agir chrétien, qui en partage les débris entre deux impérialismes l'un divin, l'autre humain, et qui en faisant miroiter tour à tour l'un et l'autre donne l'illusion de résoudre victorieusement toutes les difficultés. Le génie n'est pas d'exceller sur un point mais de « tenir tout l'entre deux » (IV, 525).

Disons d'ailleurs en terminant que nous n'entendons nullement méconnaître ou sous-estimer la valeur de la créance que mérite l'Eglise comme telle. Il existe toute une catégorie d'énoncés (sur lesquels nous reviendrons au Ch. VII) que l'Eglise ne présente pas sous la note de l'infaillibilité et qui, parce qu'ils ont reçu d'une manière plus ou moins ferme l'approbation de l'Eglise, méritent un assentiment de qualité exceptionnelle; il serait très convenable de réserver pour le désigner une épithète qui le distinguât de tout autre assentiment de foi humaine, et l'épithète «ecclésiastique» serait toute indiquée si elle n'était hypothéquée d'une curieuse problématique.

(1) M. Maritain a lumineusement dégagé les fondements prochains de cette attitude, pour notre époque. Il a montré qu'aux théories philosophiques contemporaines de la connaissance, *idéalisme et empirisme*, correspond une façon concrète d'user de l'intelligence. Cette façon concrète est caractérisée par deux symptômes: 1) le *productivisme mental*, qui consiste à produire des concepts, non pas pour dire l'être, mais pour « en tirer parti en nous protégeant de lui » (p. 17). Corrélativement, la foi n'est plus une saisie obscure mais intelligible et réelle du mystère; elle consiste à accepter une formule, un signe... (IV, 38 f). 2) le *primat de la vérification sur la vérité*. Dont voici les conséquences, concernant la foi: « Il y a des croyants cependant dont la foi consiste seulement à accepter ce que l'Eglise leur enseigne en en laissant à l'Eglise la responsabilité et sans s'engager eux-mêmes dans l'aventure. S'ils s'enquière de ce que l'Eglise tient pour vrai, c'est afin d'être renseignés sur des»formules dûment vérifiées qu'on leur demande d'accepter, non afin d'être instruits de réalités qu'on leur donne à connaître. Dieu a dit des choses à l'Eglise, l'Eglise à son tour me les dit. c'est leur affaire, moi cela ne me regarde pas, je souscris à ce qui m'est dit, et moins j'y pense plus je suis tranquille. J'ai la foi du charbonnier, et je m'en vante. A la limite une telle foi ne serait plus du tout connaissance mais seulement obéissance comme le voulait Spinoza. Et je ne crois pas sur le témoignage de la Vérité Première m'instruisant du dedans par le moyen des vérités universellement proposées par l'Eglise. Je crois sur le témoignage de l'Eglise *comme agent séparé*, sur le témoignage des apôtres pris séparément du témoignage de la Vérité Première, qu'eux ils ont entendue mais qui ne me dit rien à moi; je crois sur le témoignage des hommes. Ou est alors la foi théologique? » (Foi en Jésus-Christ, et monde moderne. Semaine des Intellectuels Catholiques. F.d. de Flore, 1949. Les chemins de la foi, pp. 20-21).

xxevasus XII

L'INTELLIGENCE. L'INTELLIGIBLE ET L'INTELLECTION SONT. EN DIEU, REELLEMENT IDENTIQUES

Nous avons rencontré cette assertion, familière à S. Thomas, en montrant comment la Vérité première fonde l'unité de l'acte de foi. (N 37 ; IV, 658). Nous nous proposons ici de confirmer cette importante conclusion en suggérant un rapprochement : l'acte de foi est, en un sens, une image par conformité de l'Intellection subsistante : là est la cause éminente de sa mystérieuse unité.

I. QUELQUES TEXTES DE S. THOMAS.

(A) CG. I, 45 Quod intelligere Dei est sua essentia.

Nous donnerons ci-après l'analyse de ce texte.

(B)i. LXXIX, i Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse ; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia.

Supposé qu'une chose opère, son essence elle-même n'est principe d'opération que si son opération est son être. L'opération est en effet comme l'acte de la puissance : et la puissance est à l'opération comme l'essence est à l'être (esse). En Dieu seul l'acte d'intelligence est identique à l'être ; et partant en Dieu seul l'intelligence est identique à l'essence. Dans toutes les créatures intelligentes, l'intelligence est une puissance du sujet intelligent.

(C) de V. II, 2 f Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis ; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis ; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi ; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva...

Dieu étant absolument séparé de toute matière et exempt de toute potentialité, il est souverainement connaissant et souverainement connaissable ; de sorte que la cognoscibilité appartient à la nature divine par là même que l'être, réellement, lui appartient. Mais, en outre, Dieu est, selon que sa nature est sienne ; et par là même Dieu connaît [en acte] par cela même que la nature divine est souverainement connaissante.

(D) de P. IX, 5 f Intelligere autem Dei est esse ejus ; unde verbum quod procedit ab eo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens ; et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam et naturam quam intellectus concipiens.

En Dieu, l'Intellection c'est l'être ; en sorte que le Verbe qui procède de Dieu en tant qu'il est intelligent procède également de lui en tant qu'il est existant. De là résulte que le verbe conçu a la même essence et nature que l'intelligence qui le conçoit.

(E)CG. IV, 3 f Dico enim intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant... Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus ; et. quia in-

telleetus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia alia ut ostensum est, CG. I. 49) relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.

J'appelle intentio intelligée ce que l'intellect conçoit en lui-même de la réalité intelligée. En ce qui nous concerne cette intentio n'est ni la chose qui est intelligée ni la substance de l'intelligence, mais une certaine similitude de la réalité intelligée, similitude conçue par l'intellect et exprimée par la parole ; (S. Thomas montre ensuite que l'intentio : 1. n'est pas l'objet connu, car elle n'est elle-même connue que lorsque l'intelligence réfléchit sur son acte, réflexion qui constitue un second acte distinct du premier; 2. n'est pas l'intelligence, car elle subsiste dans l'intelligence comme un accident dans un sujet.) Comme en Dieu être et intelliger ne font qu'un, l'intentio intelligée est en lui l'intellect; et comme en lui l'intellect est la réalité intelligée (c'est en effet en se pensant que Dieu pense toutes choses) il suit que, [si on envisage] Dieu s'intelligent soi-même, l'intellect, la réalité intelligée et l'intentio intelligée ne font qu'un.

(F) i. XIV, 4... intelligere manet in operante sicut actus et perfectio ejus ; prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam ; ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse. — Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*. sunt omnino unum et idem.

L'intellection demeure [immanente au sujet intelligent], dont elle est l'acte et la perfection, tout comme l'être est la perfection de l'existant. Comme en effet l'être est consécutif à la forme [qui détermine l'essence], ainsi l'intellection est consécutive à la forme [qui détermine l'intelligence]. Mais en Dieu il n'y a pas d'autre forme essentielle que son être même. D'autre part c'est son essence même qui joue en lui le rôle de forme intelligible. Il s'ensuit nécessairement que son acte d'intellection est identique à la fois à son essence et à son être. De tout ce qui précède, il résulte qu'en Dieu l'intellect, l'objet de l'intellect, la forme de l'intellect et l'acte de l'intellect sont absolument une seule et même chose.

2. INFÉRENCES EXPLIQUÉES DANS CES TEXTES.

— Les termes entre lesquels jouent ces inférences métaphysiques sont, on vient de le voir, les suivants :

- | | | |
|--------------|-----------------|---------------------------|
| (1) essentia | (3) intellectus | (5) intentio intellecta |
| (2) esse | (4) intelligere | (6) res quae intelligitur |

En Dieu, tous ces termes s'identifient : parce que l'Acte pur exclut toute potentialité. Telle est au fond l'unique vérité que circonscrivent les remarques de S. Thomas. Elle a une triple expression, dont on retrouve le jeu, au moins partiellement, dans chaque inférence ; il n'y a, en Dieu, aucune potentialité :

- (a) Ni selon l'ordre de l'être : identité de (1) et (2)
- (b) Ni selon l'ordre de l'intelligibilité : identité de (3) et (4)
- (c) Ni selon le rapport des deux ordres de l'intelligibilité et de l'être.

Les arguments de S. Thomas, que nous avons classés par complexité croissante, se distinguent selon que l'on part de l'un ou l'autre aspect de la potentialité propre à l'être créé.

— Voici les schémas des diverses inférences.

(A) établit que l'acte d'intellection est, pour Dieu, son essence même : c'est-à-dire, schématiquement, que (1) = (4). En effet :

(4), supposé parfait, est immanent ; or, quoi que ce soit, qui est immanent à Dieu, c'est son essence.

Cela s'exprime, analytiquement, comme suit :

(4) est à (3) comme (2) est à (1). Comme (1) et (2) sont, réellement, identiques, il en est de même de (3) et (4). Enfin (3) est identique à (1), d'après (c). Par suite, (4) est identique à (1).

(B) établit que (1) = (3), à partir de (2) = (4).

L'essence est au principe immédiat d'opération ce que l'être est à l'opération elle-

memes (ou bien : il y a, de l'être à l'essence, le même rapport que de l'opération à son principe immédiat).

(C) établit que (3) = (4), à partir de (1) => (2).

(C) ne présente pas d'argument, mais décrit plutôt une sorte de tension dialectique en vue de saisir la relation d'identité (1)-(2) ou (3)-(4). L'essence de Dieu, c'est d'être (passage de (1) à (2)) ; Dieu est parce qu'il possède son essence, en étant son essence (passage de (2) à (1)). Ces deux assertions se résolvent dans l'identité entre (1) et (2), et n'ont pour but que de la traduire. Semblablement, Dieu est en acte d'intellection en étant le souverainement intelligent : et on peut aller de l'un de ces termes à l'autre pour en mieux comprendre l'identité.

(D) établit que (3) = (5), à partir de (2) = (4).

L'intentio est une similitude de l'objet, mais elle ne subsiste que comme procédant de l'intelligence : elle est similitude de l'objet par la médiation de l'intelligence qui est elle-même informée par l'objet. Ainsi, dans l'ordre intelligible, *l'intentio* est, de par sa fonction même, l'intellect informé par l'objet : à la distinction d'origine près. La même conclusion vaut, en Dieu, dans l'ordre de l'être, en vertu de l'identité (2)-(4).

(E) reprend l'argument (D), et établit en outre que (3) = (6).

« Car c'est en se comprenant que Dieu comprend toutes choses » (E).

Ce qui s'exprime schématiquement en disant que Dieu n'exerce l'intelligere (4), que lorsque la res (6) est lui-même (2) : partant, (6) = (2) ; et comme (2) = (3), on a bien (6) = (3).

(E) conclut qu'en Dieu (3) (5) (6) sont réellement identiques.

(F) établit, synthétiquement, l'identité de tous les termes.

Considérons, avec S. Thomas, un septième terme : la forme (au sens ontologique) (7). L'ordre de l'intelligibilité est, de par son fondement qui est le vrai, convertible avec l'ordre de l'être. Par suite (2) est à (7) comme (4) est à (5). Mais, en Dieu, (2) = (7) ; par suite (4) = (5). D'autre part, en vertu de (c), en Dieu, (5) = (1). Maintenant, la même raison qui fait, en Dieu, poser (7) = (2) doit conclure (7) = (6). Dire en effet que la forme (au sens ontologique), en Dieu est non seulement principe d'être, mais l'être même [(7) = (2)], c'est dire que cette même forme est le supposé [(7) = (6)]. — Par suite, on a : d'une part (4) = (5) = (1) ; d'autre part, (2) = (6). Et comme, en vertu de (a), (1) = (2) ; et, en vertu de (b), (3) = (4) : l'identité de tous les termes est bien établie.

Le fait que ces diverses inférences partent, tantôt d'un terme et tantôt d'un autre, suffit à montrer qu'elles ne constituent pas des démonstrations d'une conclusion moins évidente à partir de prémisses qui le seraient davantage. Elles circonscrivent une réalité simple dont l'esprit humain ne peut appréhender la vérité que d'une manière complexe (IV, 425, 719, 741).

Ajoutons que la conclusion énoncée relativement à l'ordre intellectuel vaut également dans l'ordre volontaire : en apportant cependant les modifications exigées par l'absence de verbe proprement dit (Cf. V, 186).

3. L'unité de l'acte de foi est fondée sur l'unité de l'intellection subsistante.

— L'acte de foi est, immédiatement et formellement, produit par l'intelligence. Son imité, à ce point de vue, devrait donc être éclairée par comparaison avec l'acte naturel d'intelligence, lequel comporte : l'intelligence qui connaît, la réalité qui est connue, le verbe dans et par lequel la réalité est connue, verbe produit par l'intelligence en tant qu'elle reçoit en elle immatériellement la forme de la réalité connue. Dans l'acte même d'intellection, l'intelligence, le verbe, la réalité saisie dans et par le verbe sont, du point de vue formel de la connaissance, une seule et même chose. On a discuté la question de savoir si, en réalité et selon S. Thomas, cette identité ne concerne pas plus précisément l'intelligence et le verbe (Simonin. L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection. *Angelicum*, 1930, pp. 218-248). Si on se place très formellement au point de vue de la connaissance, il semble difficile de ne pas étendre cette identité à la « res ». Car l'identité intentionnelle entre l'intelligence et la réalité, fondée sur une assimilation antécédente à l'acte de connaissance, est l'expression même de l'acte. Mais on aperçoit immédiatement la raison de la question soulevée. C'est d'ailleurs cette raison qui nous intéresse, plutôt que la question. Et

cette raison la voici. *Dans l'acte d'intellection*, il y a identité, même du point de vue ontologique, entre l'intelligence et le verbe : puisque l'intelligence n'est en acte que dans le verbe qu'elle produit et qui lui demeure immanent. Cette même identité n'a évidemment pas lieu, au point de vue ontologique, entre l'intelligence et la réalité connue : bien que l'acte de connaissance ne se termine qu'à cette réalité même (1). Or cette difficulté se trouve encore accrue dans l'acte de foi, non plus à cause de la matérialité de la « res », mais à cause de sa simplicité. Et cela se manifeste de deux façons.

En premier lieu, la complexité inhérente à toute réalité créée, en particulier à toute réalité sensible, fonde, du côté de l'objet connu, la distinction entre « réel » et « formel », ou bien entre « ontologique » et « intentionnel ». L'acte naturel d'intellection peut à la fois s'approprier la « quiddité » de la chose (réalisant ainsi de tous points l'identité dont nous avons parlé), et ne se terminer qu'à la « res » : l'acte d'intellection ne fait ainsi que reproduire en son être d'acte l'économie intime de la réalité connue. Tandis que Dieu est simple : il n'y a donc, en l'intime de lui-même, rien qui fonde objectivement la distinction entre l'« article » et la « res », distinction qui est cependant incluse dans l'ontologie de l'acte de foi. En second lieu (et en conséquence), l'identité qui existe, en intellection naturelle, entre le verbe produit par l'intelligence et la « quiddité de la chose », n'existe pas entre le verbe produit par l'intelligence dans l'acte de foi et l'« essence » d'une réalité qui est transcendante. Dieu a bien une essence (2) ; mais cette essence est d'être, et elle est ineffable : cette transcendance, portant à la fois sur l'essence et sur l'être, se retrouve dans tous les aspects du mystère divin, c'est-à-dire dans tous les objets de foi *proprement dits* (IV, 35). On voit donc qu'il est tout à fait impossible de rendre compte de l'unité de l'acte de foi (3) par une extrapolation, si hardie soit-elle, de l'unité de l'acte naturel d'intellection. La difficulté est non seulement d'un autre degré mais d'une autre espèce. Elle dérive, au fond, de la transcendance de l'objet de la foi. Elle ne peut se résoudre que par et dans la même transcendance (IV, 544). Nous savons déjà comment : traduisons-le en fonction de ce qui précède.

L'intelligence et le verbe ne font qu'un : aussi bien *dans l'acte de foi* que *dans tout autre acte d'intellection* : c'est cela que nous avons appelé assentiment. D'autre part, Dieu se révèle ; en quoi on peut distinguer : d'une part *Dieu révélant*. Dieu en acte de révélation ; d'autre part. *Dieu se révélant*, Dieu exprimant son mystère en mots humains. Le croyant pose l'acte de foi en vertu de la « lumière de foi » gratuitement infuse, laquelle est une participation au *Dieu révélant*. Cet acte, qui consiste du côté du sujet en l'unité de l'intelligence et du verbe, réalise donc l'unité de l'un et de l'autre avec le Dieu révélant, et par suite avec la « res » : à la condition que cette « res », qui est Dieu, soit identique au Dieu révélant (Cf. N 36, P3. P- 337).

D'autre part, Dieu se porte garant du rapport qui existe entre lui-même et les articles : autrement dit, *Dieu se révèle* dans et par les articles. L'acte de foi consiste, nous le répétons, pour le croyant, à produire un verbe qui demeure immanent à l'intelligence et qui réalise l'assentiment aux articles. Cet acte se termine, comme il se doit, à la « res », à une double condition. D'abord, les articles doivent être considérés comme l'expression, en termes créés, du *Dieu se révélant* ; et de cela le croyant a la certitude dans l'acte même de sa foi : le fait que Dieu révèle n'étant pas alors envisagé comme un article, le premier il est vrai de tous les articles, mais étant perçu, dans l'acte même de la foi, comme son fondement ontologique : c'est cela que nous examinons à l'instant en parlant de *Dieu révélant*. En second lieu, il faut que le *Dieu se révélant* soit identique au Dieu-objet, à la « res », en laquelle doit se terminer l'acte de foi.

(1) Cette anomalie tient au caractère matériel de l'objet connaturel en intellection humaine ; d'où résulte une irréductible extériorité : réduite il est vrai, mais partiellement seulement, dans la connaissance intellectuelle du singulier (IV, 806).

(2) M. Maritain a heureusement insisté sur ce point. « Sur la doctrine de l'Aséité divine ». *Medieval Studies* ; 1943, pp. 29-50.

(3) Nous avons analysé au Ch. V un autre aspect de l'unité de l'acte de foi, qui requiert l'activité de la volonté conjuguée à celle de l'intelligence. Nous nous bornons ici à l'unité de l'acte formellement intellectuel, lequel concerne la référence du croyant au Dieu Vérité.

Si, maintenant, nous récapitulons ce qui précède, nous voyons que l'unité de l'acte de foi, qui inclut celle de l'intelligence en acte et du verbe assimilant l'article, réalise également l'unité avec la « res » si : premièrement, cet acte est une participation actuelle à *Dieu révélant* et à *Dieu se révélant* ; deuxièmement, *Dieu révélant* est identique au Dieu qui est, au Dieu étant ; troisièmement, *Dieu se révélant* est identique au Dieu-objet, seule réalité à laquelle peut se terminer l'acte de foi. Les identités que nous venons d'énoncer achèvent, toutes les trois, éminemment, l'unité de l'acte de foi en y incluant la « res » ; mais la première sous-tend l'acte du côté de son origine, les deux dernières du côté de son terme. Aucun acte créé n'est en effet assez simple pour ne pas donner prise à une telle distinction. Mais il est clair que l'acte considéré est d'autant plus un que la mesure qui correspond formellement à chacune des phases qu'on y peut distinguer est toujours, ontologiquement, la même. D'où il faut conclure que l'unité de l'acte de foi se résoudra, en sa cause transcendante, aussi parfaitement qu'il est possible si il y a identité entre le Dieu qui est, le *Dieu révélant*, le *Dieu se révélant*, le Dieu « res » ou objet (1). Si enfin nous remontons jusqu'à l'intime de Dieu et si nous considérons les attributs ou les opérations auxquels se réfèrent par appropriation les désignations « ad extra » que nous Tenons de rappeler, si d'autre part nous nous plaçons au point de vue de l'intelligibilité que commande celui de la foi, nous concluons que la cause éminente, mais seule suffisante, de l'unité de l'acte de foi, c'est qu'en Dieu il y a « identité entre l'intellect, l'acte de l'intellect, la forme de l'intellect, l'objet de l'intellect ». Telle est justement l'identité que nous avons établie, ou plutôt contemplée, avec S. Thomas, et qui n'est autre que l'identité de Dieu à soi-même.

Nous pouvons récapituler dans le tableau suivant les rapprochements que nous avons suggérés et qui commandent l'unité de l'acte de foi.

Dieu Vérité en lui-même	Dieu Vérité en regard du croyant	Le croyant en regard du Dieu Vérité
Intelligence divine identique à Dieu	Lumière vraie (Jo. I, 9) éclairant tout homme	Lumière de foi ouvrant et élevant l'intelligence
Verbe procédant	Vérité révélante	Production de l'acte de foi
Verbe de Dieu	Vérité révélée (Articles)	Assentiment-Adhésion
Vérité subsistante	Vérité subsistante	Résolution de l'acte de foi

Les quatre lignes de ce tableau correspondent respectivement, en structure et selon le vocabulaire classique qui sert à analyser l'acte d'intellection, aux quatre termes :

Intellectus.	Chacun de ces termes désigne une réalité	analogique-
Intellectio.	ment une : en Dieu, dans l'homme, dans le croyant.	
Intentio intellecta.	(Ces réalités, toujours <i>formellement</i> distinctes, ne s'iden-	
Res quae intelligitur.	tifient <i>réellement</i> qu'en Dieu.	

- (j) Donnons un schéma qui permettra de mieux suivre la précédente démarche. Elle met en présence quatre termes :
- (1) Dieu, principe de la révélation
 - (2) Dieu, réalité objet de la foi
 - (3) Intelligence produisant l'acte de foi
 - (4) Article déterminant l'acte de foi.

L'unité réalisée par l'acte de foi consiste en ce que l'intelligence, ayant en elle la lumière de la foi, atteint, par l'acte de foi, Dieu lui-même qui est l'objet de la foi. Ce qu'on peut exprimer très schématiquement par l'égalité (2) = (3). La transposition de l'intellection naturelle ne suffisant pas à rendre compte de ce fait, on le rapporte à l'intellection subsistante ; et cela de deux façons. D'abord en tenant compte du principe de l'acte de foi : la communication actuelle de la lumière et de l'acte de foi peut s'exprimer par (1) = (3) ; et comme (1) = (2), on a bien (2) = (3). En second lieu, en considérant le terme de l'acte. On a alors : d'une part (3) = (4), en vertu de l'acte même d'intellection en quoi consiste l'acte de foi ; et d'autre part (1) = (4), parce que c'est Dieu lui-même qui se révèle dans l'article. Par suite (1) = (3) : nous trouvons maintenant, du côté du « terme » de l'acte et en fonction

elle est subalternée, et par suite l'acte de foi de Pacte par lequel Dieu se connaît dans son Verbe, nous comprendrons comment l'acte de foi transpose le statut de l'acte naturel d'intellection. Nous verrons au Ch. VI que les dons du Saint Esprit jouent ici un rôle essentiel : parce que, *du côté de la source*, nous voulons dire en ce qui concerne la *production* de la grâce et des actes théologaux qui lui sont consécutifs, les dons nous unissent plus intimement à Dieu que les vertus théologales elles-mêmes.

Contentons-nous de noter ici deux des conséquences qu'entraîne la conformation de l'acte de foi à son archétype divin. D'une part, le « verbe » conçu par le croyant est u pour Dieu », tout comme le Verbe est le Verbe *de Dieu*; d'autre part ce même verbe, qui ne cesse évidemment d'être requis en vertu de l'économie de l'intellection humaine, ne laisse pas d'exprimer la participation gratuite du croyant à la fécondité intelligible de Dieu lui-même. Le verbe du croyant dépouille, *quant à son mode de production*. le *statut* conceptuel, sans pour autant changer de forme : c'est-à-dire qu'il ne dépend plus, *quant à sa production nous y insistons*, d'un donné extérieur, bien qu'il ne cesse jamais d'être mesuré par ce même donné « reçu par ouï-dire » (II, 85 ; IV, 562). On pourrait caractériser tout cela d'un mot, et d'un point de vue psychologique, en disant que l'exercice de la foi devient plus désintéressé. Le noyant aime le croire, non plus immédiatement pour soi-même mais pour Dieu (N 48, 49), à qui il en offre l'hommage (Lo); aussi bien la foi, qui est le premier effet de la grâce (V, 69, 295, 297-302), peut-elle être considérée comme les prémices de la vie surnaturelle (II, 180-185 ; IV, 749, 775 ; V, 302, 303-307). Et dans ce régime, divin parce qu'il est fondé sur les dons qui sont un « instinct du Saint Esprit » (IV, 397), le croyant *tend* à réaliser, du strict point de vue de la foi et sans bien sûr y atteindre, l'ineffable identité entre l'intellect, l'acte de l'intellect, le verbe conçu par l'intellect, l'objet de l'intellect : car, la lumière de la foi est l'impression, dans l'âme, du Dieu qui est Lumière (1) ; l'acte de la foi, c'est la mission, dans l'âme, du Verbe qui est Lumière de Lumière (2) ; le verbe de la foi, c'est la présence,, dans l'âme, du Verbe se révélant ; l'objet de la foi, c'est Dieu première Vérité se disant et se révélant dans son Verbe, s'offrant ainsi à l'âme pour qu'elle jouisse de lui.

Ces remarques succinctes suggéreront assez, nous l'espérons, la portée concrète considérable de la thèse métaphysique, de prime abord un peu abstraite, qui a fait l'objet de cet excursus. La communion intelligible que la foi inaugure avec le labeur de l'assentiment doit normalement s'achever, dès ici bas, dans une conformation du> «mens» (V, 159) au Dieu qui est l'intellection subsistante.

EXCURSUS XII

— On comprendra mieux, par ce qui précède, le riche contenu de l'assertion laconique de S. Thomas : la foi est subalternée à la science que Dieu a de lui-même (IV, 76a). Signalons, sans nous y attarder, qu'on pourrait préciser cette subalternation de deux façons différentes. Premièrement, on pourrait situer, entre l'intellection subsistante et l'acte de foi, un intermédiaire qui est l'acte de vision. On constaterait entre les quatre termes qui interviennent dans l'intellection, et de l'intellection naturelle à la foi et à la vision, une convergence vers l'identité qui n'est parfaitement réalisée qu'en Dieu. On mettrait ainsi en évidence, à ce nouveau point de vue, la continuité qui existe, du point de vue de l'ontologie de la connaissance (nou., ne disons pas du point de vue du mode), entre foi et vision (IV, 38, 550). Et cela aiderait à comprendre : d'une part, l'unité de l'acte de foi : par une mesure qui, étant créée, en est plus proche ; d'autre part, comment la vision, acte de la vie éternelle dont la foi est le commencement (V, 159), se distingue de l'intellection subsistante.

En second lieu, on pourrait remonter jusqu'au mystère intime de Dieu, passant de l'ordre essentiel à l'ordre personnel. Voici, à ce sujet, une simple indication suggérée par ce qui précède. L'acte d'intellection humaine, naturel ou surnaturel, compose un verbe ; l'acte d'intellection divine comporte également un Verbe. Nous avons fait état de ce parallélisme et l'avons consigné dans le tableau ci-dessus. Cependant, deux importantes précisions s'imposent. Tout d'abord, il eût été aisé de montrer, en poursuivant les analyses du deuxième paragraphe, que si le verbe est, en Dieu, identique à l'intellection, cela n'est vrai *qu'en* Dieu. Par suite l'intellection créée, et *elle seule*, requiert *nécessairement* un verbe distinct. Cela rapproche l'acte de foi de l'acte d'intellection naturel : dans un cas comme dans l'autre le verbe est *requis au titre d'intermédiaire* entre l'intelligence et la réalité connue. Tandis que le Verbe de Dieu est, en Dieu, l'expression spontanée de l'intellection subsistante; il n'est nécessaire qu'en ce sens où tout ce qui est en Dieu est nécessaire. (Cf. Exc. IV, P2, p. 235).

En retour, et ce sera notre seconde précision, qui fait d'ailleurs intervenir plus expressément l'ordre intra trinitaire, le Verbe qui demeure dans le principe qui le produit, à savoir Dieu le Père, puisqu'il demeure en Dieu (Jo. I, 1, 2) et demeure dans le Père (Jo. X, 38; XIV, 10), ce Verbe donc n'est pas le Verbe du Père (1), mais le Verbe de Dieu. S'il était possible d'employer ici le mot « pour » (2), nous dirions que le Verbe n'est ni pour le Père ni pour lui-même, mais qu'il est pour Dieu (3). Si. maintenant, nous rapprochons la foi de la science divine à laquelle

de l'article, ce que nous avons trouvé du côté de la source. L'inférence s'achève de la même façon ; de fI) = (3) et de (1) = (2), résulte (3) = (2).

On se gardera bien de prendre ce schématisme, qui est commode, pour l'expression adéquate de la réalité. A chacune des « équations » précédentes correspond une perception originale dans l'expérience de la foi.

(1) 2 Jo. 3. *tou uhiou tou Patros* est le seul passage de l'Ecriture où la seconde personne de la Sainte Trinité est référée au Père. On rencontre partout ailleurs: Fils *de Dieu* (du Très Haut), Image *de Dieu*, Verbe *de Dieu*. Le recours de Jésus A son Père, la « complaisance » du Père pour Jésus sont mentionnés très fréquemment dans l'évangile ; mais il semble que l'Ecriture ait évité toute expression qui eût suggéré une sorte d'appropriation exclusive de la seconde personne de la Sainte Trinité par la première. Le Verbe est bien Verbe du Père parce qu'il est engendré par *Dieu le Père* (c'est-à-dire par le Père en tant qu'if possède la nature divine); mais on ne doit pas entendre que le Verbe appartienne seulement au Père : il est le Verbe de Dieu. Ce qu'il exprime, comme Verbe, en sa personne, il ne l'exprime pas seulement concernant la personne du Père ; il l'exprime et du Père et de lui-même et de l'Esprit Saint : c'est-à-dire de Dieu.

(2) Le mystère intime de Dieu ne comporte aucune finalité ; mais nous ne voulons, ici, que suggérer. Il serait trop long d'étudier cette question pour elle-même ; c'est tout le traité de la Trinité qui, en fait, est ici impliqué.

(3) On en dirait autant de chacune des divines Personnes. L'Esprit Saint est Esprit du Père et du Fils (II, 208), parce qu'il procède de l'un et de l'autre ; mais il est Esprit de Dieu : il est « cri vers le Père » (Gal. IV, 6), c'est-à-dire retour vers le Principe, et par là même achèvement en *Dieu* et « pour » *Dieu* de la Vie. Enfin,

en ce qui concerne le Père, on ne peut dire qu'il est « Père de Dieu », car on suggérerait ainsi une précision qui n'a pas de sens ; mais il est vrai que la personne du Père n'est rien autre que la fécondité même de *Dieu*, en tant qu'elle subsiste personnellement, fécondité qui appartient, selon l'ordre et les distinctions d'origine, à toutes les trois Personnes divines.

(1) j Jo. I, 5 ; Apoc. XXII, 5 ; Jac- L *7.

(2) Formule du Symbole. Denz 13.

TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES

INTRODUCTION- OBJET. METHODE.

	PAGES	notes
<i>La foi chrétienne est la communion intelligible de l'homme avec Dieu.</i>	15	
i. L'homme peut suivre, pour connaître Dieu, trois cheminements différents.		
1		
1 Le Livre de la Création. La difficulté que présente sa lecture le voue à l'inefficacité.	17	
2 Le Livre de l'Ecriture. Il explique le livre de la Création et fait passer de la condition de serviteur à la condition d'enfant.	18	2-3
3 Le livre de la Sagesse divine. Il est écrit au cœur des enfants de Dieu ; il donne vie au livre de l'Ecriture ; il fait comprendre et non plus seulement savoir.		4-)
h. L'homme doit utiliser simultanément ces trois cheminements.		
2		
1 L'homme doit, pour avoir une connaissance juste (c'est-à-dire conforme à celle de Dieu) user de tous les moyens mis par Dieu à sa disposition, en particulier de ceux qui font état de l'ordre des causes finales.	23	
2 Aucun des trois livres indiqués, pris isolément, ne suffit ; et le Christ s'est servi simultanément de ces trois livres pour présenter aux foules non seulement sa Parole mais également sa Personne.	24	
3 Dieu trouve son bien dans l'attention docile avec laquelle nous consultons ces trois livres.	25	10 - 13 14 - 17

CHAPITRE I

LA FOI AV LIVRE DES CRÉATURES

i. Existence et propriétés de la foi humaine

3 A. JUSTIFICATION DE LA FOI

1 La foi est un engagement. La qualité de cet engagement mesure la qualité de la vie. Cet engagement n'est pas substantiellement différent de la moyenne des consentements imposés par la vie quotidienne. 29

2 La foi donne une raison de vivre. Le fait. Son explication : la foi assure l'écart nécessaire entre l'état actuel de l'homme et l'idée que son action doit rejoindre. 30

3 La foi donne des forces pour vivre. Le fait. Son explication : la foi maintient entre le fait et l'idée l'écart qui rend cette dernière efficace. 32

4 B. LIBERTÉ DE LA FOI

f La foi libère positivement en faisant de l'idée la garantie d'un auto-déterminisme. 34

2 La foi libère négativement en faisant de l'idée le principe exclusif de l'agir. 36

π. Structure de la foi.

5 A. L'ASSENTIMENT DE FOI

1 L assentiment de foi est l'incidence intellectuelle de l'engagement total de la foi. Il est donc justifié comme la foi elle-même, mais il est en outre fondé sur la priorité de la vérité objective en regard des moyens qui la découvrent. 37

2 La foi, qui fait formellement face à l'idée, scrute la relation qui lie le fait et l'idée. La priorité normative de l'idée autorise à conclure que la foi va de l'idée à l'idée en passant par le fait ; la référence, secondaire mais nécessaire, au fait, montre que la foi est de la pensée à l'état humain. 41

	pages	NOTES
6 B. LA STRUCTURE DE L'ASSENTI- MENT DE FOI EST CONFIRMÉE PAR SA COMPARAISON AVEC LA DÉMAR- CHE INDUCTIVE		
1 Encore qu'elles soient symétriques par leur structure, les deux démarches de la foi et de l'induction se soudent, en fait, l'une à l'autre: la foi commençant où l'induction s'arrête.	44	
2 Le caractère intellectuel de la foi se trouve confirmé du fait que, se différenciant de l'in- duction au triple point de vue de l'erreur, de la certitude, de la durée, elle est avec elle dans un même genre.	46	
m. Les carences propres au cas humain de la FOI POSTULENT DE CELLE-CI UNE RÉALISATION MEILLEURE.		
7 A. DÉFICIENCE DU POINT DE VUE DE LA LIBERTÉ		
1 L'idéal auquel s'attache la foi humaine ne peut être parfaitement immanent à l'homme.	48	
2 On observe d'ailleurs qu'aucune foi humaine n'est vraiment libératrice.	50	
3 La foi humaine cherche à compenser la présen- tation insuffisante de son objet par un re- cours à l'expérience sensible : d'où résulte pour elle un assujettissement supplémentaire.	51	
8 B. DÉFICIENCE DU POINT DE VUE DE LA CERTITUDE		
1 Définition de la certitude. Elle est constituée par le caractère commun aux deux espèces de certitude, l'une objective, l'autre subjec- tive : détermination de l'esprit à un parti uni- que. La certitude subjective n'est possible que dans la mesure où la nomenclature des moyens d'investigation est supposée exhaus- tive.	52	
2 Les cas dans lesquels une certitude absolue paraît être prouvée par un sacrifice héroïque comportent toujours une part de fanatisme ; or le fanatisme exclut le minimum de critique requis à une foi humaine puisque celle-ci doit être raisonnable.	57	
3 La foi humaine oscille nécessairement entre les deux pôles d'évidence, irréductibles, con- naturels à l'homme; intelligence et sens. Cette	59	

oscillation exclut la détermination unique <i>requise</i> à la certitude.		
4 Ces inconvénients s'appliquent à la foi religieuse dans la mesure où elle se dégrade en épousant la structure de la foi humaine.	60	
5 La résolution du mystère de la foi religieuse ne peut donc être cherchée dans une croissance homogène de la foi humaine. Le livre de la Création — et c'est son principal intérêt — conduit donc tout naturellement à ouvrir le livre de l'Écriture.	61	11 - 13

CHAPITRE II

LA FOI AU LIVRE DE L'ÉCRITURE

i. Les normes de la foi.

9	A. GENÈSE DE LA FOI	
1	La vocation à la foi se manifeste simultanément par des signes extérieurs et par un appel intérieur. Importance de ce dernier.	66
2	L'appel repose à la fois sur le prestige du Maître, sur des arguments de crédibilité externe, et sur la qualité intrinsèque de la parole de Dieu.	67
3	L'appel est accueilli d'une manière très inégale. Dieu peut le rendre irrésistible, mais nul ne se prive de l'entendre qui ne résiste à la grâce.	69
4	Le don de la foi, auquel on peut assigner un moment précis, et la permanence de la foi reposent également sur l'action gratuite de Dieu.	70

10

B. NATURE DE LA FOI

STRUCTURE ET FONCTION

- i La foi comme relation du croyant à Dieu.
- Cette relation, calquée sur celle du Christ à son Père, requiert soumission et obéissance à Dieu, au Christ, à leurs représentants.
- Cette relation participe intrinsèquement à l'immutabilité de son terme divin : la foi est, en elle-même conservation d'un dépôt, et cette fonction conservatrice prend une forme sociale et juridique ; la foi réalise d'autre part entre les croyants une unité qui domine et le temps et l'espace.

Cette relation est conditionnée intrinsèquement par la nature de l'homme : la foi est une pédagogie qui s'exerce par signes sensibles, tout comme le Christ est manifestation sensible de Dieu.

La foi, étant relation à Dieu, a pour fonction primitive d'affirmer la réalité de Dieu.

53-94

- 2 La relation en quoi consiste la foi a, dans le croyant, un double fondement : intellectuel et volontaire.

72

Dieu est atteint par la foi en tant que vérité, parce que le Christ est venu rendre témoignage à la vérité.

La foi s'exprime en formules communicables parce que la vérité est communicable. La foi a un objet défini parce que la vérité est, en soi, définissable.

La foi exige une contribution volontaire en vertu de sa liaison à l'espérance, en raison également des conditions de son infusion et de son progrès.

95 - 129

- 3 Les normes de l'activité psychologique de la foi.

75

La foi est l'enracinement de la parole de Dieu dans l'âme du croyant. La foi est un comportement intellectuel : elle est symbolisée par la lumière et elle est en continuité avec la vision ; ses progrès sont intimement liés aux progrès de la connaissance de Dieu ; elle s'épanouit, il est vrai, et d'une manière homogène, en un amour : mais c'est parce qu'elle a premièrement l'Amour pour objet: elle est capable d'exercer un jugement qui domine le discours rationnel ; elle reforme le croyant image de Dieu comme le Verbe est image de Dieu le Père.

La foi, étant intellectuelle, est en droit consciente d'elle-même. Elle le devient effectivement par la pratique des commandements. Elle connaît alors, dans l'amour avec lequel elle est en affinité de structure, une joie qui lui est propre à elle.

130- 175

- 4 Le rôle de la foi dans l'économie surnaturelle.

77

La foi est le fondement de l'économie surnaturelle : elle est principe, elle est mesure, elle progresse par affermissement : caractères qui conviennent à un fondement. La foi est condition nécessaire de la justification,

3i6	DIMENSIONS DE I \ FOI	II	PAGES	vnTve
	condition suffisante si elle opère par la charité. Dans ce dernier cas, elle assimile le croyant au Christ, en sa passion, en sa résurrection, en sa filiation. Elle remplace ainsi l'économie de la loi et des œuvres. Elle prépare à voir la gloire de Dieu, dont elle fait discerner, dès ici-bas, les manifestations cachées.			Ob - 227
	n. L'exercice concret de la foi.			
11	A. L'EXERCICE CONCRET DE LA FOI ENVISAGÉ DANS SON PRINCIPE : L'ACTIVITÉ DU CROYANT			
1	L'engagement du croyant vis-à-vis de celui qui l'appelle. Cet engagement, à la fois idéal et personnel, s'adresse, par degrés d'extériorisation croissante, à Dieu, au Christ, à l'Eglise. Le croyant qui s'engage peut compter sur une fidélité au moins égale à la sienne.	So		228 - 244
2	L'épreuve et la preuve de la foi. L'épreuve de la foi est un déplacement de l'équilibre entre les signes qui l'accréditent et l'engagement qu'elle commande. La preuve de la foi, ce sont les œuvres : c'est l'œuvre de la foi en tant qu'elle témoigne de Dieu ; la foi est en effet calquée sur la relation du Christ à son Père, or le Fils rend témoignage au Père par les œuvres qu'il accomplit au nom et en la puissance du Père ; la foi, inféconde, n'est qu'une apparence de foi. et c'est seulement dans l'efficacité de son acte qu'elle est louée par Jésus. Epreuve et preuve sont constamment mêlées dans le combat de la foi ; elles s'annulent dans la même victoire obtenue par la même valorisation de la présence de Dieu.	Si		245 - 275
12	R. L'EXERCICE CONCRET DE LA FOI ENVISAGÉ DANS SON ABOUTISSANT : LE TÉMOIGNAGE RENDÎT PAR LE CROYANT			
1	Différentes espèces de témoignage. Le témoignage subjectif rendu à une personne est nécessairement dualistique.	83		276 - 279
2	Différents cas échelonnés de témoignage (ici nécessairement mutuel) : entre le Père et	84		

11-13	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES		JI?
		PAGES	NOTES
	Jésus ; de Jésus à lui-même ; entre Jésus et ses disciples ; entre Dieu et l'homme.		280-313
-	Nature du témoignage envisagé dans sa relation avec la foi.	85	
	Le témoignage, qui a même contenu que la foi, s'intercale entre la foi du témoin dont il procède et la foi de l'auditeur qu'il contribue à fonder.		
	Le témoignage s'oppose, relativement, à la foi, comme le vu au non vu ; cette opposition résulte du caractère dualistique du témoignage lorsque celui-ci s'exerce entre personnes inégales.		
	Equilibre du témoignage subjectif et de son contenu, la Parole de Dieu : dans la communication de la foi, dont le témoin est l'instrument ; dans la vie de foi du témoin lui-même. Cet équilibre peut connaître des cas extrêmes; mais il comporte, à tous ses degrés, l'humble et constante sollicitude du témoin pour le message.		314-356
4	Le reniement est contradictoire à l'attitude du témoignage, dans son essence comme dans ses conséquences.	88	357 - 359
13	C. L'EXERCICE CONCRET DE LA FOI ENVISAGÉ DANS SA CONSÉQUENCE : L'ENGAGEMENT DU CROYANT VIS-A-VIS DE LUI-MÊME		
i	Existence d'un engagement subjectif.	88	
	Foi et signes. Le signe est refusé à ceux qui le convoitent, mais il est donné par surcroît au croyant qui ne le demande pas: pour encourager, affermir ou récompenser la foi.		
	Foi et moralité. La moralité peut, par ses carences, faire obstacle à la foi, mais elle reçoit au contraire de celle-ci le meilleur de sa valeur.		
	Foi et durée. La foi, établie en Dieu, c'est-à-dire dans l'éternel, s'étend à toutes les modalités changeantes ou permanentes du bien divin.		360 - 390
2	Deux caractères essentiels de la foi : elle est simultanément spéculative et concrète, elle va de Dieu à Dieu.	92	391

DIMENSIONS DE LA FOI		PAGES	notes
ni Description de la foi donnée par le CONCILE DU VATICAN-			
14	A. DE LA RÉVÉLATION		
1	Nature de la Révélation.	94	392
2	Influence de la Révélation en ce qui concerne la connaissance des objets accessibles à la raison.	95	
3	Documents dans lesquels la Révélation est consignée.	95	
4	L'Eglise est maîtresse de l'interprétation de ces documents.	95	
15	B. DE LA FOI		
1	Elle est acceptation intelligente d'un message divin, sur l'autorité du Dieu révélant.	9^	
2	Elle trouve dans les arguments de crédibilité un fondement rationnel.	9^	
3	Mais elle est, substantiellement, un don purement gratuit.	97	393
4	Elle a concrètement pour objet le canon des Ecritures interprété par l'Eglise.	97	
5	Elle est indispensable au salut, et c'est pour nous en faciliter l'exercice que Dieu a institué l'Eglise.	97	394
6	L'Eglise est en elle-même un motif de crédibilité : ses éminentes qualités témoignent de son origine et de sa mission divines.	97	
7	La valeur divine de l'Eglise est confirmée par la grâce qui y attire les âmes ou qui les y conserve ; en sorte qu'à la différence de ceux qui n'ont pas encore reçu la grâce de la foi, les croyants ne peuvent jamais avoir de juste cause pour révoquer leur foi en doute sous prétexte de la mieux fonder.	98	
16	C. DES RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON		
1	Existence de deux ordres de connaissance, l'un naturel, l'autre surnaturel.	99	
2	La foi permet et favorise, touchant ses propres objets, l'exercice de l'intelligence.	100	395
3	La foi ne peut être contredite par la raison, car la vérité est une.	100	
4	On ne peut donc soutenir au nom de la foi des conclusions contraires à la science.		

17*18

TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES

319

	PAGES	NOTES
5 La foi et les disciplines rationnelles se pré- tent un mutuel appui pourvu que celles-ci ne sortent pas de leurs domaines propres.	100	
6 La doctrine de foi est un dépôt confié à l'Egli- se, non une matière à libre réflexion.	101	
Remarques sur l'équilibre du document conciliaire.	102	396

CHzYPITRE III

LA FOI AU LIVRE DE LA
SAGESSE DIVINE

I. IL EST SOUVERAINEMENT SAGE QUE LA FOI
SOIT AU PRINCIPE DE L'UNION DE DIEU
ET DE SA CRÉATURE

17 A. LA POSITION DU MYSTÈRE
DE LA FOI

- 1 Dieu veut s'unir à sa créature ; il n'y a pas
à en chercher le pourquoi, mais, autant qu'il
se peut, à en découvrir le comment.

105
- 2 Cette union concerne l'homme tel qu'il est,
charnel et temporel ; et Dieu tel qu'il est,
acte pur ; l'homme d'ailleurs comme Dieu,
intelligent, volontaire et libre.

106

18 B. RAISONS DE CONVENANCE
MONTRANT QUE LE CONTACT
SURNATUREL DE L'HOMME AVEC
DIEU DOIT S'EFFECTUER
PAR LA FOI

- 1 Dieu et l'homme sont esprit.

100
- 2 L'action humaine, et premièrement l'action
immanente, procède de l'esprit. Saisir l'hom-
me par l'esprit, c'est donc le saisir entière-
ment et adéquatement.
- 3 Toute union requiert impérieusement l'accord
des pensées. Cette loi joue avec rigueur en
ce qui concerne l'union à Dieu. Il suit de là
que la foi est inventée par Dieu en vue de
l'union, c'est-à-dire par amour.

109
- 4 La foi théologale se situe harmonieusement
dans le prolongement de la foi humaine, mais
elle achève d'en éclairer la nature.

1

ii
£

0
*
«Vio»

320	DIMENSIONS DE LA EOI	ni
	PAGES	notes
11. La structure de la eoi répond à SON RÔLE ESSENTIEL		
A HARMONIE ENTRE LA STRUCTURE DE I \ EOI ET LE MYSTÈRE DE DIEU EN TANT QU'IL EST VÉRITÉ		
19 a — Rappel de quelques éléments concernant la génération du Verbe, en vue de comprendre la nature de la foi.		
1 Le Verbe est similitude ou « image » de Dieu.	111	6-8
2 Le Verbe est expression de l'intelligibilité divine, encore qu'il ne soit pas, au sein de l'essence divine, comme une faculté sans laquelle Dieu ne pourrait pas penser.	112	
3 La génération du Verbe et le Verbe lui-même sont inclus dans l'amour essentiel.	112	
20 b — Comment la foi porte en elle l'effigie du Verbe du point de vue intelligible.		
1 La filiation divine réalisée par la foi est, en vertu de son caractère intime et radical, semblable à la relation mutuelle du Père et du Verbe.	"3	
2 La certitude absolue propre à la foi théologique est une participation de l'auto-intelligibilité réalisée par Dieu dans son Verbe.	L14	
21 c — Comment la foi porte en elle l'effigie du Verbe du point de vue affectif.		
1 La foi conserve, une fois acquise, les mêmes affinités qu'au moment de sa communication : elle va donc de l'amour à l'amour, tout comme le Verbe de Dieu.	I 16	18 - 19
2 La foi assure à l'amour l'objet dont il a besoin pour s'exercer ; cette rencontre adéquate de l'amour et de son objet est impossible en structure humaine naturelle ; la foi la réalise, mais c'est à la condition de se développer elle-même dans l'amour.	I 16	20 - 23
3 La foi, intrinsèquement considérée (nous voulons dire dans sa structure), n'a qu'une valeur rationnelle médiocre à cause de son apriorisme; mais c'est grâce à celui-ci qu'elle réalise l'harmonieuse involution de l'intelligence et de la volonté, et permet ainsi l'équilibre parfait du sujet spirituel humain.	I 18	
-4 La foi ne pouvant être, ni dans son invention ni dans son exercice, adéquatement fondée sur l'objet qui la spécifie, requiert un	119	

J9'23	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES		32I
		pages	NOIES
	principe qui soit spirituellement de même ordre qu'elle, et c'est l'amour.		
5	La foi n'est pas moins liée à l'amour dont Dieu nous aime qu'à celui dont nous l'aimons.	120	24 - 25
6	Unité des caractères qui appartiennent à la foi en vertu de son homologie avec la génération du Verbe ; leur récapitulation dans la liberté.	123	26 - 28
B. HARMONIE ENTRE LA STRUCTURE DE LA FOI ET L'HOMME EN TANT QU'IL EST CAPABLE DE CONNAITRE			
22 a	— Comment la foi s'ajuste aux normes de l'activité cognitive humaine.		
1	Dieu respecte l'homme et partant sa liberté. L'activité supérieure de l'homme n'est libre que moyennant l'équilibre entre le sens, la raison, l'intelligence. La foi est précisément telle, que Dieu, par elle, respecte cet équilibre.	124	29 - 32
2	La liberté spirituelle exige que soient respectés non seulement les normes générales du penser - humain, mais également tous les choix légitimes compatibles avec ces dernières ; Dieu respecte, dans la foi, ces conditions. Tous les croyants vont des mêmes formules aux mêmes objets mais par des cheminement divers. L'Eglise, au nom de Dieu, sanctionne cette diversité.	126	33 - 38
23 b	— Comment l'activité proposée au croyant est en harmonie avec la condition humaine, charnelle et temporelle.		
1	La foi possède, en structure, tous les caractères de la rationalité. La foi se développe dans le temps : comme le montrent le caractère progressif de l'instruction du genre humain d'une part, la mise en œuvre nécessairement successive que fait le croyant comme tel de ses différentes facultés cognitives d'autre part ; il en résulte que la foi est simultanément saisie et recherche, statique et dynamique.	129	39 - 52
2	L'homme désire spontanément être instruit par un homme plutôt que de s'instruire laborieusement lui-même. Il incline spontanément à s'engager vis-à-vis d'une personne plutôt que vis-à-vis d'une idée ; Dieu va au devant	135	

de ces deux préférences par l'incarnation ;
l'incarnation se prolonge dans l'Eglise.

j l'a foi comporte, dans son rôle essentiel deux
aspects ; Leur comparaison montre la priori-
té de l'assimilation intelligible sur le contrô-
le rationnel.

140

24 m. L'approbation divine de la foi: dieu met
SA COMPLAISANCE DANS LE CROYANT PARCE QUE
CELUI-CI EST, DANS L'ACTE DE LA FOI, IMAGE DE DIEU.

A. L'EXCELLENCE DE LA FOI
ÉTANT EN CONTINUITÉ AVEC CELLE
DES CRÉATURES, C'EST DANS LES
APPARENTES CARENCES DE CETTE
VERTU QU'IL FAUDRA
PRINCIPALEMENT S'ATTACHER A
DÉCOUVRIR SA VRAIE GRANDEUR

- 1 L'obscurité de la foi est le signe de la gran-
deur de son objet, et par là de son excellen-
ce ; cette obscurité dérive d'un contraste en-
tre l'intelligibilité intrinsèque de l'objet et ce
que nous en pouvons saisir ; ce contraste im-
plique une continuité objective qui manifes-
te que la foi est substantiellement lumière de
Dieu.
- 2 L'intime conjonction effectuée par la foi entre
la certitude et l'inévidence majore la déficien-
ce constituée par cette dernière ; cette certitu-
de n'étant pas réflexive ne peut consister qu'en
la participation obscure, accordée à l'âme
croyante, de l'auto-intelligibilité divine.

141

B. L'EXCELLENCE DE LA FOI DIVINE
VIENT DE CE QU'ELLE A DIEU POUR
FIN ET POUR OBJET, C'EST-A-DIRE DE
SON CARACTÈRE THÉOLOGAL

- 1 Le « logos » de la foi humaine consiste er
une proportion entre l'ajustement du sujet
agissant à l'idéal, et la mesure objective de
son acte. La foi divine, qui va de Dieu à Dieu
comme la foi humaine de l'idée à l'idée, a
pour « logos » Dieu lui-même, c'est-à-dire
qu'elle est théologale.
- 2 La foi théologale est simple : l'idéal en est
transcendant et intime : le Témoin en *est*
l'idéal.
- 3 La foi théologale est, en vertu de sa nature,
une saisie immobile : elle forme le croyant à
Dieu ; d'où son excellence.

HT

HQ

r^»
'X
> **
ri
JÛ
9

0
« «4
0.
0
-X
V
> .

IIPIV	25'26	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	323
N°TEs			NOTES
53 - 62		CHAPITRE IV	
		ADHESION DE FOI ET INTELLIGIBILITE	
		Section A. — DISPOSITIONS INTELLEC- TUELLES QUI ENCADRENT LA FOI LA FINALITÉ DE LA FOI ENTRaine COMME COROLLAIRE LES PROPRI- ÉTÉS ESSENTIELLES DE SON OBJET	
		i. Définition des dispositions intellectuelles QUI ENCADRENT LA FOI.	
	25		
	1	Vrai, vérité, véracité. Evidence. Appréhen- sion. Conjecture, présomption. Assertion. Opinion.	154 î - 3
	2	Assentiment et consentement. Adhésion. Ac- quiescement.	157 4 - t 6
	3	Certitude ; conviction, croyance ; persuasion. Foi.	158 17 - 21
		II. La FINALITÉ DE LA FOI ENTRaine COMME COROLLAIRE LES PROPRIÉTÉS ESSENTIELLES DE SON OBJET.	
	26		
64-69	1	La foi, devant réaliser la conjonction de l'homme avec Dieu, son objet participe in- trinsèquement l'écart qui sépare le créé de l'Incréé.	161 22 - 26
7°-73	2	Mais cet objet, faisant fonction d'intermé- diaire : doit avoir la consistance ontologique minimum, celle d'une idée ; peut, en droit, relever des deux lumières divine et humaine, et comporte, suivant la distribution différen- tiée de ces lumières, trois catégories dont on montre respectivement l'existencel : articles absolument indémontrables, articles que peut atteindre une inférence médiate, articles dé- montrables.	163 27-42
74 - 76	3	U semblerait que Dieu eût manifesté plus de condescendance à l'humaine faiblesse en ex- cluant de la foi tout objet transcendant (abso- lument indémontrable) ; mais c'est tout le con- traire qui est vrai, car il est plus facile à l'hom- me de recourir à Dieu quand il en éprouve la contrainte objective que lorsqu'il doit en prendre l'initiative ; parce qu{aussi l'hom- me est plus assuré, en prenant acte de la transcendance de l'objet, de respecter la trans- cendance de la lumière propre à la foi.	166 43
77 - 83			
84			

- 4 Ces propriétés de la foi sont d'ailleurs indiquées dans la célèbre définition de l'Épître aux Hébreux : la foi est la substance des choses que nous espérons, présentées sous mode invisible.
- 5 L'objet de foi, étant complexe parce qu'il comporte l'intermédiaire d'un concept objectif, peut être envisagé à différents points de vue, auxquels répondent notamment dans le croyant : assentiment, adhésion ; crédibilité, crédentité. Mais, de même que Dieu est le véritable objet de la foi, c'est l'adhésion qui en est la véritable substance.

167

169

44 - 59

60- 73

Section B. — LA FOI REQUIERT ET INTÈGRE LA DÉMARCHE RATIONNELLE LIBRE ET GRATUITÉ OUI LUI PRÉSENTE SON OBJET

i. Crédentité et crédibilité, jugement de CRÉDENTITÉ ET JUGEMENT DE CRÉDIBILITÉ ; ILS SE DISTINGUENT AU MOINS FORMELLEMENT.

27

- i La vocation à la foi, à la grâce, à la gloire, comporte une finalité objective aussi bien du côté de Dieu que du côté de l'homme ; cette double incidence de la même finalité peut être observée à chacune des étapes du développement de la foi.
- 2 La foi est donnée à un instant déterminé, caractérisé du fait que l'énoncé de foi acquiert, outre sa valeur représentative (conceptuelle), une valeur affirmative qui procède de Dieu lui-même. D'autre part, la foi devant être accordée au vœu de la raison, elle comporte nécessairement un contrepoint rationnel qu'on appelle crédentité. Cette dualité de points de vue, en fait unifiés par la foi, est particulièrement manifeste dans le moment de son infusion ; on l'exprime en associant à l'adhésion par laquelle le croyant fait un avec Dieu, le jugement de crédentité qui a pour objet les harmoniques rationnels du motif formel de la même adhésion.
- 3 Ce contrepoint rationnel s'étend non moins nécessairement à la préparation de la foi, ce qui condamne le fidéisme ; mais il ne fait pas de cette dernière une conclusion rationnelle

*75

*77

*79

74-79

80-94

nécessaire, ce qui exclut le rationalisme. Nous appelons crédibilité la préparation rationnelle de la foi, et jugement de crédibilité la détermination qui l'achève.

La crédibilité consiste, dans le sujet, en un ajustement de l'intelligence à la fin humaine; cet ajustement est toujours lié à une rectification volontaire. La crédibilité a d'autre part le même degré de concrétude que la crédentité.

4 La crédibilité et la crédentité se distinguent parce qu'elles relèvent de fonctions intellectuelles psychologiquement différentes, et parce qu'elles sont séparées par l'infusion gratuite de la foi ; mais elles sont en continuité de par l'unité de la raison et de l'intelligence, et de par leur ordonnancement à la même fin.

M

Il est donc légitime de distinguer, du moins formellement, deux jugements, l'un de crédentité, l'autre de crédibilité.

118 - 139

π. La certitude de crédibilité.

28 A. LA CERTITUDE RATIONNELLE ÉTANT LA PROPRIÉTÉ ESSENTIELLE DE LA CRÉDIBILITÉ, IL CONVIENT DE METTRE EN ŒUVRE POUR L'ÉTUDIER DES INSTRUMENTS RATIONNELS

- 1 On exprime la crédibilité sous la forme d'un syllogisme dont il convient de qualifier les prémisses sous le rapport de la certitude.
- 2 On cherche à qualifier intrinsèquement le degré de certitude qui convient à la crédibilité rationnelle ; en vue de quoi on examine comment il y a plus ou moins dans la certitude.
- 3 On distingue, dans la certitude telle que l'entend le sens commun, deux espèces de plus ou moins : plus ou moins intensif résultant de la comparaison des types de certitude ressortissant aux différentes branches du savoir; plus ou moins extensif résultant des variations à l'intérieur d'un même type de certitude. Les cas concrets ressortissent en général simultanément à l'une et à l'autre espèce de plus ou moins.

187

140 - IS2

188

153 - 156

190

157 - 158

29 B. LES BORNES EXTRÊMES DE LA
CERTITUDE DE CRÉDIBILITÉ

On doit préciser l'espèce de cette certitude avant d'en déterminer le degré.

*59

A Borne supérieure.

1 Son existence objective. Sa désignation.

a. La démarche de crédibilité, considérée dans son objectivité, ne peut procéder par mode démonstratif ; parce que les limites de la zone de contingence dans laquelle s'inscrit le signe préternaturel sont en droit inconnais-sables par la raison humaine : or la transcen-dance du signe (et de sa cause) ne pourrait être démontrée qu'à partir de la connaissan-ce de l'essence du complexe phénoménal dans lequel il s'insère.

19-

160 - 170

b. Mais le signe sollicite positivement l'ac-quiescement de la raison humaine qui parti-cipe en même temps que lui à la finalité ob-jective universelle. Il est accessible à tout homme qui n'obscurcit pas en lui la lumière naturelle, c'est-à-dire à tout homme de bonne volonté.

195

171 - 176

c. En ce qui concerne la qualification de la démarche de crédibilité, le Concile du Vati-can a éliminé comme ayant un sens trop fort le mot « démonstration » et retenu l'expres-sion « connaître avec certitude ». Ces deux désignations ne sont comparables que parce que la problématique moderne a infléchi dans un sens subjectif le mot « démonstration », le faisant équivaloir à la certitude propre aux sciences exactes : de soi, la connaissance cer-taine est un état du sujet, la démonstration une structure objective. Au mot démonstra-tion qui a un sens trop fort, on peut substi-tuer le mot preuve qui désigne lui aussi une structure objective : la démonstration procè-de à partir de l'essence, tandis que la preuve remonte vers l'essence. Cependant, la preuve par l'effet propre étant plus forte que la preuve par signe, on peut, avec Pie X, faire équivaloir : preuve par l'effet propre et dé-monstration ; la preuve par le signe, c'est-à-dire la démarche de crédibilité, étant alors appelée simplement preuve.

198

Borne supérieure. Sa nécessité subjective (montrée à partir de la psychologie humaine).

a. La démarche de crédibilité, en tant qu'accomplie par l'homme, ne peut procéder par mode démonstratif, car des arguments nécessaires enchaînés par mode de démonstration produiraient nécessairement l'assentiment de foi.

b. L'unité de la démarche de crédibilité ne peut donc relever de l'ordre des causes formelles exclusivement objectives ; elle relève de l'ordre des causes finales, le signe étant assujetti, de par son économie intime, à ne prendre sa valeur qu'en fonction de la finalité humaine. Deux conséquences en résultent. D'une part, les composantes du signe sont perçues non en elles-mêmes, mais en tant qu'elles s'insèrent dans l'intention de la foi : elles subissent de ce chef des transpositions diverses, qui les différencient quant à leur qualification nécessaire et qui rompent entre elles l'enchaînement homogène. D'autre part, Dieu prenant l'initiative de proposer une fin surnaturelle à l'homme tel qu'il est, il doit garantir par sa Sagesse la lecture du signe requise à l'obtention de cette fin ; c'est donc la cohérence de l'économie divine qui assure à la démarche parfaite de crédibilité la certitude maximum à laquelle puisse prétendre une preuve par signe, et qui fait converger vers ce maximum la démarche imparfaite.

c. Il est d'ailleurs normal que des propriétés semblables appartiennent à la foi et à sa préparation : ni évidence ni démonstration ; mais certitude : humaine dans la crédibilité, divine dans la foi ; pas d'évidence de la crédibilité sinon dans la foi, pas d'évidence de la foi sinon dans la vision : le croyant voit comment la crédibilité introduit à la foi, le voyant voit comment la foi introduit à la vision.

206

209

234 - 242

B Borne inférieure.

i Son existence objective.

La certitude de crédibilité ne peut consister en une accumulation de probabilités, mais elle peut être au terme d'une telle accumulation en vertu d'une intégration effectuée par le sujet. Elle est une véritable certitude, enco-

328	DIMENSIONS DE LA FOI	IV
		PAGES NOTES
	re qu'elle ne mérite pas en elle-même le nom d'évidence.	243 - 247
2	Borne inférieure. Son incidence subjective.	224
	a. Mais les signes sur lesquels repose la crédibilité devant être manifestes, ces signes sont dits évidents et il y a en ce sens une évidence des signes. Ainsi l'explique le Concile du Vatican. Ainsi l'explique également S. Thomas. Ce point de vue rend compte des locutions usitées.	248 - 261
	b. Le sens que S. Thomas donne au mot « évidence » se trouve corroboré du fait que certaines expressions sont prises par lui dans une acception large quand il les emploie en matière de crédibilité : « démonstration » signifie « monstration », « manifeste » signifie « ostensible ».	262 - 279
	c. D'autre part, le prophète (et a fortiori le Christ) ont bien, au sens le plus fort du mot, l'évidence de la « crédibilité », mais ces cas sont des exceptions dont le cas type se distingue précisément du fait qu'il comporte seulement certitude et non évidence.	280 - 284
30	m. Les facteurs déterminants de la crédibilité : signe et motion divine, hiérarchie de LEURS VALEURS.	
	1 La motion intérieure de Dieu est requise à l'intelligence et à l'efficacité des signes.	285 - 296
	2 La motion intérieure de Dieu l'emporte en valeur sur le signe et peut d'ailleurs suffire sans celui-ci. Assertion du Concile du Vatican et de S. Thomas.	297 - 333
	3 C'est dans la motion divine que se résoud la crédibilité, et quant à son unité intelligible et quant à sa valeur.	334
31	iv. La nature de la crédibilité divine est ÉCLAIRÉE PAR COMPARAISON AVEC L'INDUCTION SCIENTIFIQUE commune.	
	A. A la différence des sciences qui admettent toutes la régulation objective du vrai, la crédibilité envisage un lien de causalité libre. Aussi l'induction scientifique commune est-elle, du point de vue de la valeur probative, encadrée par les deux crédibilités humaine et divine.	335 - 342

B LA CRÉDIBILITÉ DIVINE A UNE
VALEUR EMINENTE DONT LE, FONDE-
MENT MÉTAPHYSIQUE EST L'HARMO-
NIE ENTRE LE VRAI ET LE BIEN

- 1 La valeur éminente de la crédibilité divine est manifestée par ses conditions et par ses propriétés. Par ses conditions : parfaite vérité divine et relation immédiate de celle-ci à l'essence divine. Par ses propriétés : carence seulement négative en ce qui concerne la liaison du signe à l'essence qu'il désigne, structure négative ; indépendance à l'égard de la répétition.

342 - 344

- 2 La valeur éminente de la crédibilité divine ré- 245
sulte, en structure, de ce que la relation du
vrai et du bien s'y réalise avec la même har-
monie objective que dans l'induction scien-
tifique : ce qui rend possible en droit une rec-
tification volontaire parfaite ; ce qui prive de
tout fondement la revision de l'assentiment
une fois accordé.

345 - 35°

C. LA CRÉDIBILITÉ DIVINE EST TOUTE
RELATIVE A LA FOI QU'ELLE PRÉPA
RE ; ET TROUVE EN ELLE SON
ULTIME RÉOLUTION

- i Distinction entre la crédibilité formellement prise et la crédibilité adéquatement prise.

351 - 355

- a. La connexion établie en crédibilité divine, entre l'équilibre du vrai et du bien d'une part, et la stabilité de l'assentiment d'autre part est confirmée par voie positive. La cause prochaine qui interdit de récuser l'assentiment est la plus value volontaire propre à la foi et reposant sur le secours de Dieu ; la diversification de ce secours en illumination et inspiration conduit à distinguer la crédibilité formellement prise d'avec la crédibilité adéquatement prise.

356 - 358

- b. La précision de l'analyse requiert un objet abstrait et universel: c'est la crédibilité formellement prise qui est le fondement de la science apologétique.

359 - 365

- c. La crédibilité adéquatement prise com- 251
 porte des éléments essentiels en fait à la cré-
 dibilité quoiqu'extrinsèques à la crédibilité
 formellement prise : tout comme la foi com-
 porte, en sa nature concrète, des éléments

330	DIMENSIONS DE LA EOI			iv
			PAGES	NOTES
	qui lui sont essentiels et qui demeurent extrinsèques à la définition formelle de la foi.			366 - 370
	d. La crédibilité formellement prise et la crédibilité adéquatement prise ne se distinguent pas comme deux espèces d'un même genre : elles constituent plutôt deux points de vue complémentaires également requis dans l'étude d'une réalité complexe.	254		37' - 373
2	L'économie de la crédibilité adéquatement prise est confirmée par voie positive.			
	Il n'y a pas de juste cause pour révoquer l'assentiment ; or il pourrait y en avoir d'objectives et de contraignantes si on ne tenait pas compte du secours de Dieu qui concerne, en crédibilité adéquatement prise, aussi bien la volonté que l'intelligence.			374 - 383
3	La crédibilité adéquatement prise se résoud dans la foi.	259		
	La crédibilité divine est plus proche de l'induction scientifique que de la crédibilité humaine, car Dieu absolument véridique en exhausse la finalité, et Dieu souverainement bienveillant en approfondit la certitude. Ces qualités éminentes rapprochent la crédibilité divine de la foi qu'elle prépare ; en retour la foi et elle seule permet de comprendre le véritable statut de la crédibilité : elle donne l'« évidence de crédibilité », c'est-à-dire qu'elle fait découvrir une démonstration nécessaire dans ce qui n'était tenu avant elle, que pour une preuve certaine. Cette présentation de la crédibilité par la foi annonce déjà la réciprocité de leur relation.			384 - 388
32	v. La conjonction de la crédibilité et de la foi s'effectue normalement dans le jugement de crédence et se limite accidentellement au jugement de crédibilité, comment ces jugements sont un et comment ils sont deux, relation entre crédibilité et crédence.			
	A. LA RELATION ENTRE LA CRÉDIBILITÉ ET LA FOI EN TANT QU'ELLE FONDE LES JUGEMENTS DE CRÉDIBILITÉ ET DE CRÉDENCE			
i	Cette relation est simultanément continue et discontinue aux points de vue : de la structure, de la grâce, du jeu des puissances, des pro-	263		

j:	T,1BLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	331
	PAGES	NOTES
	priétés (stabilité, certitude, liberté). En sorte qu'il y a, de la crédibilité à la foi, intégration qualitative.	389 - 400
2	Il résulte de la continuité indiquée que, normalement, le jugement de crédibilité se résorbe dans le jugement de crédentité ; en sorte qu'il n'y a, réellement, qu'un seul jugement. Il résulte de la discontinuité indiquée que le jugement de crédentité est borne supérieure de la crédibilité tandis qu'il est terme origine de la foi.	265 401 - 406
3	Il peut cependant arriver que la crédibilité se ferme sur elle-même en un jugement qui n'aboutit pas en crédentité et qui est un véritable jugement de crédibilité. Ce cas monstrueux résulte du refus de l'inspiration du Saint Esprit et consiste dans la volonté positive de ne pas considérer, soit en elle-même, soit dans son rapport avec la fin ultime de l'homme, la preuve dont on possède les éléments.	268 407 - 412
B. LA RELATION ENTRE LA CRÉDIBILITÉ ET LA FOI ENVISAGÉE EN ELLE-MÊME		
1	La crédibilité introduit la crédentité : les arguments qui fondent la foi lui demeurent immanents par la simplicité de leur contenu, tandis qu'ils relevaient de la raison par le mode discursif de leur présentation.	27° 413 - 418
2	La crédentité présente la crédibilité. La foi conserve en les transposant les motifs de crédibilité, mais elle résorbe dans le témoignage divin leur rôle fonctionnel de motif : elle les tient comme des faits, d'une manière actuelle, non comme des propositions antérieurement acquises. La probation rationnelle de la foi demeure cependant, mais transposée en l'a évidence de crédibilité », c'est-à-dire en l'évidence du rôle joué par la crédibilité.	274 419- 428
3	La crédentité et la crédibilité soutiennent donc entre elles une relation réciproque. La réciprocité de cette relation est confirmée du fait qu'elles trouvent l'une par l'autre leur statut épistémologique normal, la propriété de chacune appartenant en quelque façon à l'autre.	278 429 - 435

C. LA RELATION ENTRE LA CRÉDIBILITÉ ET LA FOI ENVISAGÉE DANS SA CAUSE TRANSCENDANTE

i	Le passage de la crédibilité à la crédentité, est l'incidence intellectuelle de la justification ; il en participe donc l'économie.	279	
	Or la justification peut être envisagée soit dans son acte soit dans son résultat ; le second est, en métaphysique créée, dépendant du premier, et il consiste en une qualité nouvelle : la grâce sanctifiante ou habituelle. L'acte de justification comporte une initiative de Dieu qui meut l'homme conformément à sa nature libre, et la libre réponse de l'homme ; l'acte libre est donc postérieur à la grâce communiquée et antérieur à la grâce possédée.		436 - 446
2	Le jugement de crédibilité est requis, comme l'acte libre dont il est une composante rationnelle, à l'infusion de la grâce, et partant au jugement de crédentité ; mais il dépend tout comme la motion en laquelle consiste l'acte libre, de la grâce habituelle, et plus particulièrement de l'habitus de foi auquel il se réfère immédiatement par la crédentité.	286	
3	La relation entre la crédibilité et la crédentité est saisie : dans sa multiplicité par l'homme qui en analyse disjonctivement les éléments, et leur confère ainsi un statut autonome ; dans son unité par Dieu qui connaît ces mêmes éléments dans leur rapport à leur Créateur et par conséquent dans leur statut relationnel.	290	447 - 449
			450 - 452
33 vi.	La relation entre crédibilité et crédentité permet de montrer comment la foi est GRATUITE ET LIBRE, ET LIBRE PARCE QUE GRATUITE.		
1	Libre arbitre et liberté se distribuent respectivement sur crédibilité et foi, au moins en première approximation ; comment il y a cependant liberté dans la crédibilité. La gratuité de la foi est un fait.	293	
			453 - 454
2	Le jugement de crédibilité-crédentité est un acte du libre arbitre. L'homme peut refuser la grâce offerte, surtout au moment ultime. Le libre arbitre consiste en la faculté d'infléchir, par une appréciation différenciée, un enchaînement rationnel pris dans son ensemble ;	294	

0.
0
U
·i·

or un pareil comportement se retrouve dans la démarche de crédibilité puisqu'elle conno- te la constante estimation de la proportion du bien créé au bien incréé. C'est le sujet lui- même qui rend nécessitante, par sa libre ac- ceptation, la crédibilité qu'il subit alors li- brement.		
3 Si on résorbe ou si on distend la relation en- tre crédibilité et crédentité, gratuité et liberté de la foi deviennent inintelligibles. Toute cette explication repose sur la gratuité du se- cours de Dieu.	296	455 - 457
		45« - 459

34 VII. Le ROLE DE L'ÉGLISE DANS LA PRÉSENTATION DE LA FOI EXPLIQUÉ PAR ANALOGIE AVEC LA RELATION CRÉDIBILITÉ-CRÉDENTITÉ.

A. L'ÉGLISE S'INSÈRE NORMALEMENT DANS LES PROLÉGOMÈNES DE LA FOI

L'Eglise s'insère dans la patiente pédago- gie qui a commencé avec l'ancienne Alliance et s'est pleinement épanouie dans la vie et dans l'enseignement du Christ. Les deux sens du mot tradition. Les étapes de la tradition: le Christ, les Apôtres conjoints au Christ, l'ancien testament, l'Eglise et le développe- ment homogène du dogme.	297	460 - 49\$
---	-----	------------

B. LE ROLE DE L'ÉGLISE EN REGARD DE LA FOI

1 L'Eglise témoin : l'Eglise jouit de l'assistan- ce du Saint-Esprit plutôt que de son inspira- tion ; elle est « gardienne et maîtresse » du dépôt révélé et par là témoin permanent do Dieu.	302	499 - 510
2 L'Eglise signe : le signe qui accrédite l'Egli- se comme témoin, c'est l'Eglise elle-même : l'involution du témoignage et du signe pos- tulait d'ailleurs un principe qui assumât si- multanément ces deux fonctions.	303	511-519
3 Comment les deux fonctions signe et témoi- gnage s'unifient dans l'Eglise. Leur compor- tement mutuel est comparable à celui de la crédibilité et de la crédentité, et donne lieu au même cercle vicieux apparent ; une maniè- re simple de le résoudre est d'instaurer un en-	305	

chaînement univoque ; mais cela fait inéluc-
tablement de l'Eglise un intermédiaire réel
entre Dieu et le croyant. Ce qui est métaphy-
siquement contradictoire et contraire à la doc-
trine traditionnelle.

- 4 Le cercle se résoud en ceci : c'est seulement
dans la foi divine que nous voyons en l'Egli-
se le témoin officiel de Dieu et de son messa-
ge, et que nous comprenons pleinement le rô-
le de l'Eglise comme signe. Dans cette vue,
l'Eglise est, comme son chef, douée d'auto-
crédibilité. La similitude de structure entre
l'économie de la foi naissante et le rôle de
l'Eglise justifie pleinement le titre d'enfant
de l'Eglise donné au croyant.

306

520 - 523.

524 - 530

C. LA PRÉSENTATION DE L'OBJET DE
FOI PAR L'ÉGLISE PEUT
FAIRE DÉFAUT

- 1 Dieu révélant est maître de la révélation.
2 Foi divine, et foi divine et catholique.
3 La foi ecclésiastique démontre concrètement
par son échec que la vraie structure de la foi
est celle de la foi divine, à laquelle d'ailleurs
la foi ecclésiastique a fait progressivement
retour.

3ic

531 - 535

3H

536 - 539

311

54° - 544

Section C. — LA FOI ÉTABLIT ENTRE
L'HOMME ET DIEU UN ENSEMBLE DE
RELATIONS DE TYPE INTELLECTUEL
QUI ONT POUR FONDEMENT LA
VÉRITÉ DIVINE ET POUR
CONSÉQUENCE L'ACQUIESCEMENT
HUMAIN

35 i. L'analyse psychologique montre que la foi
EST, DU POINT DE VUE INTELLECTUEL, ADHÉSION AU
TÉMOIGNAGE DE DIEU ET ASSENTIMENT A L'OBJET DE
CE TÉMOIGNAGE.

La foi comporte adhésion et assentiment, hié-
rarchisés entre eux.

3*5

545 - 546

A. PARCE QUE LE RAPPORT DU
CROYANT A DIEU PEUT ÊTRE CONÇU
COMME LA TRANSPOSITION DU
RAPPORT DU DISCIPLE AU MAITRE

- i Elève, disciple et maître ; la pensée du maî-
tre n'est, ni dans son expression ce qu'elle

315

est en elle-même, ni dans sa communication
ce qu'elle est dans son expression ; l'inti-
mité spirituelle du maître et du disciple re-
quiert, à cause de cette double précarité, le
contrôle de preuves externes.

2 Le Maître divin peut s'exprimer lui-même
tel qu'il est ; et d'autre part il élève l'intelli-
gence du croyant, en sorte que celui-ci puisse
saisir sans la dégrader l'expression de la di-
vine Vérité ; la communion intelligible de
la foi connote toujours un assentiment rai-
sonnable, mais l'adhésion y devient norma-
lement prépondérante.

3t8

B. PARCE QUE, DE CETTE MANIÈRE,
ON REND BIEN COMPTE
DE L'INQUIÉTUDE QUI DEMEURE
DANS LA FOI DIVINE LAISSÉE
A ELLE-MÊME

' 564

1 La foi n'a pas à apporter la plénitude du
repos à l'intelligence parce qu'elle en res-
pecte la nature rationnelle ; l'exemple de la
science montre en effet que la certitude est
compatible avec une certaine oscillation de
l'esprit.

323

2 L'inquiétude propre à la foi vient précisé-
ment de ce que l'esprit du croyant oscille
nécessairement entre l'assentiment et l'adhé-
sion.

325

C. PARCE QUE L'ADHÉSION
ET L'ASSENTIMENT ONT L'UN ET
L'AUTRE LEUR VALEUR PROPRE ET
QU'ILS SE TROUVENT EN HOMOLOGIE
AVEC LE MYSTÈRE
ET L'INTELLIGIBILITÉ DE LA FOI

II. La finalité de la foi rend compte objective-
ment DE SA STRUCTURE INTELLIGIBLE : CELLE-CI
EST CONSTITUÉE PAR UN ENSEMBLE DE RELATIONS
QUE DISTINGUE L'ANALYSE RATIONNELLE ET QUE
RÉSOUT DANS L'UNITÉ LA VÉRITÉ DIVINE
SE RÉVÉLANT.

36 A. LE COMPLEXE DES RELATIONS
ÉTABLIES PAR LA FOI ENTRE
DIEU, L'ÉNONCÉ RÉVÉLÉ.
LE CROYANT

i Relation de l'énoncé révélé à la Vérité pre-
mière. Il peut être assimilé à l'empreinte de

	PAGES	notes
la Vérité première. Il ne fait pas nombre avec elle, mais se distingue d'elle comme l'objet conjoint de l'objet principal ; il possède, de par son rôle d'intermédiaire, une face d'ombre et une face de lumière.		576-586
2 Relation entre l'esprit du croyant et l'énoncé révélé.		
a. L'énoncé révélé a une valeur objective et non symbolique puisqu'il est au principe d'une connaissance nouvelle à laquelle il communique son unité propre.	330	
b. L'objectivité de la valeur a pour corollaire la stabilité de la signification. Cette stabilité assume l'évolution sémantique des mots parce qu'elle la transcende de deux manières. D'une part, Dieu choisit, soit lui-même immédiatement soit médiatement par l'organe du Magistère infallible, les formules propres à exprimer la Vérité. D'autre part l'Eglise désigne dans les objets métaphysiques de sens commun la source connaturelle de l'intelligibilité non moins que le fondement de la régulation sémantique parfaitement stable du discours, tandis qu'elle condamne l'agnosticisme et en lui-même et en tant qu'il est le principe d'un évolutionisme incoercible.	331	587 - 591
c. Ni l'objectivité ni la stabilité de l'énoncé révélé ne peuvent cependant être déterminées avec exactitude sans tenir compte de la relation que cet énoncé soutient, nécessairement, dans l'acte de foi, avec l'esprit humain ; parce que l'affinité de celui-ci pour la vérité se trouve décuplée par la grâce de la foi. Le donné révélé épouse les conditionnements temporels propres à l'humaine raison : en sorte que d'une part l'objet de foi ne peut être un et stable que considéré en lui-même, dans sa réalité ; et que d'autre part il n'est appréhendé que dans l'activité complexe du jugement. Cette complexité est cependant singulièrement amortie du fait que l'esprit du croyant se trouve, dans l'acte de foi, sous l'emprise simplifiante de la Vérité première.	334	592 - 610
Relation de l'esprit du croyant à la Vérité première.		611 - 619
a. La Vérité première exerce une motion par mode de finalité sur l'intelligence, parce	337	620

36-37	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	PAGES	U7 NOTES
	qu'elle est en elle-même infiniment croyable ; mais la Vérité première est en même temps la cause première, susceptible à ce titre de mouvoir l'homme en son fond.		621 - 625
	b. Cette motion transpose, dans l'ordre des relations de l'homme avec Dieu, la stabilité et la finalité dont le complexe caractérise la notion de nature ; la foi, habitus surnaturel ordonné à la participation de la vie divine, peut donc être située par rapport à Dieu comme la foi humaine en regard de la vie.	339	626 - 636
	c. La foi humaine est une relation de la vie dont elle lit la finalité à la vie dont elle s'efforce de construire le cours ; mais elle ne peut réaliser la conjonction de l'efficience et de la finalité qui seule lui permettrait de se comprendre elle-même. La foi surnaturelle est comme une insertion de l'intelligence humaine dans la relation que la Vérité première soutient avec elle-même du fait qu'elle se dit elle-même ; le signe en est que la foi divine saisit sa propre genèse en fonction du but qu'elle poursuit : or une telle conversion de la finalité en efficience ne lui est possible que parce qu'elle voit toutes choses et elle-même «comme avec l'œil de Dieu ».	341	637 - 642
37	B. L'ORDRE DES RELATIONS ÉTABLIES PAR LA FOI ENTRE DIEU, L'ÉNONCÉ RÉVÉLÉ, LE CROYANT A POUR FONDEMENT LA VÉRITÉ PREMIÈRE SE RÉVÉLANT		
	•Cet ordre est distinct en ses deux incidences naturelle et surnaturelle.		
1	Il est d'emblée évident que cet ordre dont on retrouve l'analogue dans la connaissance ordinaire, diffère dans ses deux cas naturel et surnaturel : Dieu est impliqué dans l'essence de l'acte dans le second cas, tandis qu'il ne fait qu'en soutenir l'exercice dans le premier. Cela tient à ce que l'objet conjoint n'a pour fonction que de référer à l'objet principal.	344	643 - 647
2	Le donné révélé n'a d'unité et la foi d'objet formel que par référence à la Vérité première.		
	a. La foi étant une connaissance par témoignage comporte : d'une part des vérités	346	

connues, dont on désigne l'ensemble sous le nom d'objet matériel ; d'autre part la lumière qui leur donne un sens, appelée objet formel. Cette distinction classique peut être rattachée à la finalité de la foi : le croyant ne pouvant saisir ni Dieu ni par conséquent la nature de la conjonction de l'énoncé révélé à Dieu, porte son attention sur l'énoncé lui-même, mais en tant que celui-ci se réfère à l'objet ; or cette référence ne peut être saisie que dans la grâce de la foi, et d'autre part elle a toujours pour terme Dieu lui-même quel que soit le contenu de l'article révélé ; en sorte que l'objet formel de la foi c'est Dieu révélant et par là se révélant. Enfin l'objet formel et l'unité s'identifiant réellement, l'unité de la foi ne peut se résoudre, au point de vue objectif, que dans la Vérité première se révélant.

b. Il est difficile de tenir un « point de vue formel », comme le montre la substitution de « vérité catholique » à « Vérité première » dans la Constitution « de Fide ». C'est cependant bien la Vérité première que le Concile du Vatican, non moins que S. Thomas, désigne comme motif formel de la foi.

3 Le croyant ne peut simultanément atteindre le contenu de l'énoncé révélé et percevoir le caractère révélé de cet énoncé qu'en demeurant sous la motion actuelle de la Vérité première.

a. L'appréhension du contenu de l'énoncé révélé d'une part (a), la conscience de la note « révélé » qui lui est propre d'autre part (b), semblent requérir deux actes distincts ; or l'originalité de l'acte de foi consiste précisément en la conjonction de l'un et de l'autre. Cette difficulté se résoud si (b) est donné dans l'acte de foi lui-même, par une sorte de conscience objective ; or il en est bien ainsi :

b. Parce que l'activité des dons du Saint Esprit qui parachèvent la foi porte *simultanément* à leur maximum l'objectivation de toute la psychologie du croyant et la perception de la note « révélé ».

Parce que, secondement, la discrimination des frontières de la révélation ne pouvant être effectuée que par la Vérité révélante elle-même, le croyant qui reçoit en fait la grâce

35 r

648'6ç

662 - 673

353

354

d'un tel discernement ne peut posséder et exercer le sens du révélé qu'en se trouvant lui-même en quelque façon dans la Vérité première. Cette conscience objective peut être assimilée à l'instinct : tout comme l'instinct est, pour le vivant en acte de vivre, une certaine conscience de la vie qui n'en altère pas la simplicité, ainsi existe-t-il pour le croyant, dans la Vérité révélante elle-même et seulement en elle, une perception de la note « révélé » qui est intégrée à l'unité de l'acte de foi.		674 - 680
c. L'argument précédent ne suffit d'ailleurs ni à décrire ni à expliquer l'acte de foi, parce que la connaissance de foi constitue un mystère original, irréductible à tout autre type de connaissance.	357	681 - 682
4 Le croyant et l'énoncé révélé se trouvent ordonnés l'un à l'autre par leur commune référence à la Vérité première. La foi se trouve déséquilibrée par toute valorisation unilatérale de la formule révélée d'une part, de l'instinct intérieur d'autre part ; en d'autres termes la perfection de la foi, et partant sa nature, consiste dans l'équilibre entre les deux relations de l'énoncé révélé et de l'intelligence du croyant à la Vérité première. Cela vient de ce que Dieu instruit l'homme par deux cheminements convergents ; la foi qui consiste dans leur conjonction ne peut se résoudre, du point de vue de son unité comme de celui de sa réalité, que dans la Vérité première se révélant.	358	683 - 687
38 C. L'INCIDENCE MORALE SOUS LAQUELLE ON PEUT ENVIS\GER L'ORDRE DE LA FOI CORROBORE LE FAIT QU'IL SE RÉSOUD DANS LA VÉRITÉ PREMIÈRE SE RÉVÉLANT		
i La foi relève de l'ordre moral parce qu'elle engage la fin ultime de l'homme et met en oeuvre des éléments volontaires : la foi transpose et constitue également en elle-même, dans l'ordre du vrai, la relation ontologique de dépendance de la créature vis-à-vis du créateur. Cette relation a pour corollaires	36{	

		''a g e s	NOTES
	psychologiques les deux rapports symétriques d'autorité et d'obéissance.		688 - 690
2	Si l'autorité et l'obéissance sont conçues, comme elles doivent l'être, en connexion avec leur fondement, elles trouvent leur justification immédiate dans la hiérarchie intelligible des natures ; dans le cas contraire elles ne peuvent subsister qu'en vertu d'un volontarisme arbitraire. Corrélativement, l'autorité divine et l'obéissance de la foi peuvent être envisagées comme concomitantes à l'hommage rendu par l'intelligence humaine à la vérité divine, ou bien comme commandant une sujétion aveugle de la raison à un discours incompréhensible.	361	
3	Or, de ces deux conceptions de la foi, c'est la première qui est la vraie puisqu'au terme du Concile du Vatican, autorité et obéissance d'une part, vérité et hommage d'autre part se correspondent respectivement comme principe radical et motif formel.	364	691 - 697
4	Il en résulte que l'obéissance à l'autorité de Dieu en quoi on peut faire consister la foi, doit s'entendre également au premier des deux sens ci-dessus précisés ; elle implique donc expressément référence à un ordre de natures dont la mesure première est l'intelligence divine ; elle se résoud par conséquent dans la Vérité première.	36(5)	698-716
39	D. L'OBJET MATÉRIEL DE LA FOI N'EST UN EN LUI-MÊME, DANS SES CONNEXIONS RATIONNELLES, ET DANS SES DIFFÉRENCIATIONS TEMPORELLES, OUE P\R RÉFÉRENCE \ L\ VÉRITÉ PREMIÈRE		
1	L'examen de l'élément qui, dans la foi, joue le rôle matériel, incline à concevoir en fonction de celui-ci les relations constitutives déjà examinées.	367	718 - 719
2	La flexion, vers l'objet matériel de la foi, des relations qu'elle intègre, postule à nouveau la Vérité première comme principe et comme objet de la foi.		
	a. (Relation de l'énoncé révélé à la Vérité première). L'objet matériel de la foi com-	368	

porte hiérarchie et unité ; celle-ci, condition de celle-là, requiert comme son fondement la Vérité divine se révélant.

720 - 733

b. (Relation entre l'esprit du croyant et l'énoncé révélé). L'objet matériel de la foi soutient une double relation avec la réflexion rationnelle : il peut en être le point de départ, il peut également être confronté avec ses conclusions ; la possibilité d'un enchaînement dans le premier cas, l'impossibilité d'une discordance dans le second, ne s'expliquent que par le rôle de la Vérité première qui est au principe des vérités naturelles comme elle est le fondement des vérités de foi.

37°

734 - 736

c. (Relation à la Vérité première de l'esprit du croyant en tant qu'il saisit actuellement l'énoncé). L'objet matériel de la foi, en tant qu'il consiste en structures rationnelles, se trouve intrinsèquement qualifié par le jeu de la temporalité, soit à l'échelle individuelle soit à l'échelle spécifique ; il ne conserve son unité que parce qu'il ne fait que distribuer la réalité divine qui est seule le « véritable objet de la foi ».

37°

737 - 745

3 En rapprochant ces diverses conclusions, on voit, qu'au point de vue matériel comme à tous les autres, l'unité de la foi et l'unité de son acte se résolvent dans la Vérité première, du fait qu'elle identifie en sa simplicité la dualité de ses fonctions : lumière foncièrement révélatrice, objet éminemment croyable.

373

ni. La psychologie et la structure intelligible DE LA FOI S'ÉCLAIRENT ET SE COMPÈNÈTRENT MUTUELLEMENT : LA FOI EST, DANS LE SUJET HUMAIN, LA RÉACTION SPONTANÉE DE L'INTELLIGENCE DEVENUE SENSIBLE A LA VÉRITÉ DIVINE : LA FOI CONSISTE, OBJECTIVEMENT, DANS L'INTÉGRATION DE LA CRÉATURE RAISONNABLE A L'ORDRE DE LA VÉRITÉ DIVINE.

Il convient d'interpréter en structure la comparaison liminaire du maître et du disciple, et en retour de rapprocher de la structure de la foi celle des activités qui en découlent.

374

746- 74^

40 \. LA VOCATION A LA FOL OU
ACTION INTÉRIEURE DU MAITRE
DIVIN, PEUT ÊTRE INTERPRÉTÉE
DANS LE SYSTÈME DE RÉFÉREN-
CE CONSTITUÉ PAR L'ORDRE DE
LA FOI ; ELLE MONTRE ALORS
QUE LA FOI EST LA RÉACTION
SPONTANÉE DE L'INTELLIGENCE
DU CROYANT A LA VÉRITÉ
PREMIÈRE

i La foi repose sur une instruction intérieure
qui est donnée par participation objective à
la Vérité première et non dans une réflexion
du sujet sur lui-même.

a. Le Maître divin, à la différence de tous
les autres, instruit intérieurement ; l'insuffi-
sance, si fréquemment permise par Dieu, de
la justification rationnelle qui doit normale-
ment accompagner la foi, ne s'explique en Sa-
gesse divine qu'en vue de manifester un ordre
meilleur que celui de la raison : celui de la
grâce. L'instruction intérieure c'est formelle-
ment l'onction de l'Esprit qui développe un
tact, se suffisant à lui-même, de la Vérité di-
vine ; ce tact, c'est la foi, qui se présente
ainsi comme la réaction spontanée de l'in-
telligence croyante devenue sensible au Vrai
divin et divinement révélé.

374

750 - 758

b. Cette sensibilité n'est d'ailleurs aucune-
ment le fruit de la réflexion du sujet sur lui-
même : le croyant se trouve, vis-à-vis du
Maître divin, dans un rapport de subalter-
nation, en sorte que la croyabilité actuante
de la Vérité révélée est la participation à
l'immutabilité toujours en acte dans laquelle
Dieu se saisit en tant qu'il est la première
Vérité.

376

759 - 764

2 La foi ne possède que par référence à la Vé-
rité première sa simplicité, sa certitude et son
ampleur.

a. La certitude, absolument essentielle à la
foi divine, n'appartient au croyant que dans
la mesure où sa propre vision procède de la
vision de Dieu ; en sorte que la foi n'a la
simplicité de la vision naturelle, à laquelle
on la compare légitimement, que dans la Vé-
rité première.

377

765 - 766

i

J

		pÀg r s	34.3
	b. Il y a donc deux manières d'exprimer le même mystère : la foi est participation de la Vérité première, la Vérité première est principe de la foi ; l'entre deux échappe, dans le cas de la foi comme d'ailleurs dans celui de l'être, mais il revient précisément au génie de la foi de « tenir tout l'entre deux ».	378	
			767'768
41	B. LA FOI ET LE SACREMENT SONT EN HOMOLOGIE QUANT A LEURS STRUCTURES ET PARTANT QUANT A LEURS ACTES. TOUT COMME LE SACREMENT RÉALISE, PAR LA GRACE, LA PARTICIPATION A LA VIE DIVINE ; AINSI, EN VERTU DE L'HABITUS, LA FOI CONSISTE EN L'INSERTION DU CROYANT DANS L'ORDRE DE LA VÉRITÉ		
1	Il est normal de comparer la foi aux activités surnaturelles qui en dérivent ; il ne s'agit d'ailleurs pas de décrire le rôle de la foi dans la réception sacramentelle, mais de comparer l'ordre de la foi à l'ordre du sacrement. On envisagera celui-ci dans le baptême et l'Eucharistie qui en sont principes à des titres symétriques.	378	
2	La comparaison de la foi et du sacrement quant à leur structure (ou comparaison analytique élément à élément) montrent qu'ils ont, en psychologie métaphysique, même essence.		/ÔQ - 787
	a. De par sa structure la foi se rapproche des signes tels que le Christ les a employés : elle peut, de ce chef, être, en un sens, appelée sacrement ; la transposition, dès lors légitime, de la définition augustinienne du baptême (« sacrement de la foi » et premier pôle de l'ordre sacramentel) montre à nouveau l'étroite relation de la foi avec la Vérité première.	380	
	b. Le sacrement de la foi étant un signe intelligible a, par nature, une permanence objective et universelle qui fait défaut au sacrement de baptême, ce qui conduit à le comparer à l'Eucharistie, second pôle de l'ordre sacramentel. On peut rapprocher les deux relations que soutiennent d'une part les énoncés	382	788 - 797

révélés avec les réalités qu'ils désignent, d'autre part les accidents eucharistiques avec le Corps du Christ ; la première exploite surtout le temps, la seconde l'espace, en sorte qu'elles sont liées par une complémentarité très familière à notre expérience à la fois intellectuelle et sensible, et concourent l'une et l'autre à aiguïser par contraste le sens de la transcendance divine. A cette homologie qui est d'ordre accidentel, on peut faire correspondre une similitude d'ordre essentiel : le croyant assiste, mais dans l'exercice de l'acte de sa foi et alors seulement, à une transsubstantiation sémantique des mots que la Vérité première se révélant charge d'intelligibilité divine.

- 3 La comparaison de la foi et du sacrement quant à leur acte (ou comparaison entitative et synthétique) montre qu'ils ont, au point de vue psychologique, le même type de réalité.

- a. Tout comme l'acte de réception du sacrement, et cet acte seulement, transforme les éléments disjoints du symbolisme en un signe efficace ; ainsi la saisie de la réalité divine, par adhésion de l'intelligence à un énoncé révélé, n'est-elle réalisée que *dans* l'acte du croyant.

- b. Un tel acte doit réaliser un équilibre complexe et délicat : c'est ce que confirme la facilité avec laquelle il se trouve désagrégé par l'excès de l'une de ses composantes ; aussi Dieu seul peut-il en être non seulement la cause radicale mais le principe prochain : autrement dit, l'équilibre de l'acte, c'est-à-dire son unité, ne se résoud qu'en Dieu. Il reste à voir comment.

- c. Il y a dans la foi comme dans le sacrement une intention objective qui en finalise tous les éléments, qui se concrétise dans l'acte et qui ainsi réalise l'unité des premiers par celle du second ; en ce qui concerne la foi, c'est la Vérité première qui est principe et objet, en sorte que l'unité de l'acte repose sur la connexion que soutiennent entre elles, dans cette Vérité première, les différentes puissances de l'entendement, du fait qu'elles sont en relation aussi immédiate qu'il est possible avec la même Vérité qui leur est immanente.

4 Tout comme les sacrements constituent une participation de l'homme à la vie divine, et en retour une expansion de la vie divine dans l'univers : la foi insère le croyant dans l'ordre de la Vérité ; la foi est en retour le moyen privilégié dont la Vérité première se sert pour récapituler en elle l'ordre dont elle est le principe.

a. Le livre de la Sagesse, non moins que la nature de la foi, invitent à envelopper d'un regard simple toute l'analyse intellectuelle de la foi. Il est naturel, pour traduire cette vue d'ensemble, d'avoir recours à la notion d'ordre ; l'imperfection de l'ordre tel qu'il se réalise dans le monde créé postule un ordre dont Dieu soit le Principe. Il existe un ordre de la Vérité ; il se dédouble, en vertu de la symétrie de la relation : l'ordre de la procession et l'ordre du retour sont homologues aux deux fonctions que la Vérité première assume dans la psychologie de la foi. Toutes les créatures appartiennent à l'ordre de la Vérité, les plus humbles par le nombre, les plus hautes par la Sagesse ; l'homme, mélange de nombre et de sagesse, se trouve, par droit de nature, intégré à l'ordre de la Vérité et à toutes ses parties.

394

823'841

b. Il existe un seul ordre de la Vérité bien qu'il existe deux manières d'y être intégré. Une naturelle, l'autre surnaturelle. La foi parachève l'unité de cet ordre ; parce qu'elle comporte simultanément une activité rationnelle et une acuité de perception qui rapprochent respectivement l'homme des créatures inférieures et des Anges. Parce qu'en retour toutes les créatures s'approchent, par la foi, du Principe de l'ordre de la Vérité en lui apportant leur hommage : les créatures irrationnelles concourent à la composition du signe qui est témoin de la véracité divine, les Anges contribuent par leur influence à édifier l'ordre lui-même.

399

842 - 85S

c. Cependant cette fonction unifiante de la foi est, en réalité, imputable à sa Cause incréée : c'est la Vérité première qui, par sa présence immanente, harmonise dans l'homme les richesses multiples de l'ordre de la Vérité. C'est la Vérité première qui, par la « vocation divine » de la foi, invite toute

403

créature à réfléchir le Verbe, lequel fait de l'ordre de la Vérité une réalité vivante.

854 - «856

CHAPITRE V

ADHÉSION DE FOI ET SENTIMENT

La foi est formellement intellectuelle ; mais elle est inévidente, elle est inventée par amour, elle doit saisir l'homme tout entier : pour ces trois raisons, elle requiert l'activité volontaire. On calquera l'analyse de cette activité volontaire sur celle de l'activité intellectuelle.

1 “ 5

42 Section A. LA FOI REQUIERT
L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

i Arguments tirés de la finalité de la foi : unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est.

a. Du côté de Dieu : la foi réalise entre l'homme et Dieu une union si intime qu'elle doit participer à la forme de cette union, or cette forme c'est l'Amour puisque la foi atteint Dieu tel qu'il est ; et la puissance d'où procède l'amour est la volonté.

6 - 14

b. Du côté de l'homme: la foi saisissant l'homme tel qu'il est, elle doit comporter l'activité volontaire comme composante intrinsèque et non pas seulement comme condition sine qua non.

15

2 Arguments tirés de l'essence de la foi : adhésion intellectuelle fondée sur le témoignage, non sur l'évidence.

a. La foi divine se distingue de la foi humaine par la qualité éminente du témoin ; mais le mécanisme de l'assentiment est le même ici et là : or la foi et l'opinion supposent expressément, à la différence de la science, une motion volontaire.

16

b. La sommation, sous forme de certitude, des différents motifs de crédibilité, exige une homogénéité étrangère à leur diversité formelle : cette homogénéité est réalisée du fait que chacun de ces motifs participe à la valeur de bien afférente à la certitude qu'il concourt à assurer ; or la perception du bien ressortit à la volonté.

17-22

c. Cette transvaluation des facteurs rationnels est en général illégitime, parce qu'elle peut résulter simplement de la possibilité où se trouve l'homme d'aimer les choses plus qu'elles ne sont aimables ; elle devient rigoureusement justifiée lorsqu'il s'agit de la fin ultime qui, par définition même, est au moins aussi aimable qu'elle est aimée.

411

23 - 27

d. L'amour est au repos dans la foi, en attente dans la préparation à la foi : cette importante différence exige deux analyses distinctes de l'activité volontaire aussi bien en elle-même que dans sa conjonction avec l'activité intelligible.

413

28

Section B. COMMENT L'ACTIVITÉ
VOLONTAIRE EST-ELLE, DANS
L'INTENTION DE LA FOI,
CONJUGUÉE
A L'ACTIVITÉ INTELLIGIBLE

431. Extension et éléments constitutifs de l'intention DE LA FOI : (ON SUPPOSE ACQUISE l'analyse DE LA CRÉDIBILITÉ).

- 1 Equilibre des motions intellectuelle et volontaire dans l'acte humain considéré en général.
- 2 Extension du segment psychologique de l'intention de la foi (on suppose, pour faciliter les descriptions, que la préparation à la foi comporte une certaine durée).

414

29 - 30

a. Sa borne postérieure est, formellement, le moment de l'infusion de la foi ; bien qu'en un sens large, l'intention de la foi, c'est-à-dire le désir efficace de la posséder, demeure sous-jacente à la foi elle-même.

415

b. Son terme origine c'est la prise de conscience réfléchie de certaines valeurs qui sont à la limite de ce que l'homme peut atteindre par les seules ressources naturelles ; or, par la *seule* lumière de la raison, l'homme peut « connaître avec certitude que Dieu existe », mais non pas que Dieu a révélé : la crédibilité adéquatement prise est donc à l'intérieur de l'intention de la foi ; d'autre part, « celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que de plus il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent » : mais, comme ce verset

416

31 - 32

visé, en ce qui concerne l'existence de Dieu, une foi au sens large puisqu'elle est compatible avec une connaissance certaine rationnellement, ainsi la foi au Dieu rémunérateur peut-elle coïncider avec la certitude que la destinée humaine comporte une fin transcendante qui en est en même temps la sanction immanente.

c. Le terme origine de l'intention de la foi, c'est donc le désir d'examiner si le Principe qui commande la destinée humaine entre avec l'homme en rapports personnels.

3 Eléments constitutifs de l'intention de la foi.

a. L'intention de la foi, étant comme il se doit le développement de son terme origine, elle consiste du côté de l'homme dans la prise de conscience graduellement plus nette et plus efficace du but de la vie tel qu'il se découvre à une réflexion sincère. L'intention de la foi comporte, en conséquence, trois facteurs d'importance croissante. L'authenticité objective, ou rapport de l'idéal entrevu avec Dieu qui est seule fin véritable. La valeur fonctionnelle, ou rigueur avec laquelle l'idéal entrevu joue effectivement le rôle de fin ; son importance vient de ce que nous nous portons vers la réalité non vers les idées : en sorte que le « désir du bien promis » vaut mieux, provisoirement, que l'estimation juste de ce bien. L'attrait affectif, ou inclination par laquelle le sujet se trouve proportionné à la fin et est conduit à en poursuivre l'acquisition.

b. De ces trois facteurs, c'est l'attrait affectif qui est le plus important. Dans le cas de l'agir naturel, il est adéquatement mesuré par la valeur de la fin qui doit elle-même correspondre rigoureusement à l'authenticité objective ; mais dans le cas de la foi divine, il majore les deux premiers facteurs : cela est nécessaire parce que l'homme est « contraint par la nécessité de la fin », à un amour dont seul est digne Dieu connu explicitement, et que cette connaissance fait défaut avant la foi ; cela est possible parce que nous laissons d'autant plus les idées de côté au profit de la réalité que celle-ci étant plus transcendante est moins conceptualisable, parce que d'autre part Dieu se contracte sous leâ es-

pèces intelligibles de l'idéal pour offrir à l'amour naissant de sa créature son véritable objet ; cela se trouve confirmé par le rôle de l'attrait affectif dans la conversion, rôle qui lui vaut le nom de « amour du croire ».

n. L'intention de l'oei comporte deux TYPES DE MOTION DE l'INTELLIGENCE PAR LA VOLONTÉ.

49

44 A. L'EXISTENCE ET LES PROPRIÉTÉS DE CES DEUX TYPES DE MOTION PEUVENT ÊTRE ÉTABLIES PAR INFÉRENCES CONVERGENTES EN PARTANT DE LA NATURE DE L'INTENTION DE LA FOI

1 La comparaison des éléments constitutifs de l'intention de la foi.

a. Il existe deux incidences de la plusvalue volontaire dans l'intention de la foi : la majoration de l'authenticité objective par la valeur fonctionnelle résulte de la présentation de tel aspect de l'objet, conformément à la préférence de l'amour ; la majoration de la valeur fonctionnelle par l'attrait affectif résulte d'une concentration de l'amour sur lui-même qu'on peut appeler amour de l'amour.

427

61 - 64

b. Ces deux incidences de la plus value volontaire permettent de dégager les deux typés de motion qui y sont respectivement dominants : le sujet intelligent comprend, par conformité à sa nature volontaire qui comporte l'amour, et c'est la saisie de la fin qui entraîne motion de l'intelligence par la médiation de l'objet ; le sujet aimant aime en conformité avec sa nature intelligente qui comporte la réflexion, et c'est l'amour de l'amour, qui entraîne motion de l'intelligence par synergie du sujet.

430

65

2 Les deux propriétés caractéristiques de l'intention de la foi : gratuité et liberté.

431

La plus value volontaire qui, dans l'ordre naturel, correspond à l'amour de l'amour a pour effet de fixer le sujet dans sa détermination et de l'enfermer en lui-même ; tandis qu'elle est, dans l'intention de la foi, le levier de la conversion. La plus value volontaire qui correspond à l'amour de la fin peut toujours être annulée dans l'agir naturel :

elle est, de soi, absolue et sans retour dans l'intention de la foi. Ces deux anomalies se résolvent respectivement par la gratuité et la liberté propres à l'intention de la foi; elles montrent d'autre part que les deux types de motion tels qu'ils ont été décrits sont également propres à l'intention de la foi.

3 La contribution de la problématique pascalienne.

L'argument du pari ne peut être efficace que sous deux conditions qui équivalent respectivement aux deux motions incluses dans l'intention de la foi : l'infini de béatitude n'a de valeur que si une réalité transcendante fait face à la destinée humaine, c'est-à-dire si un idéal devient, reconnu comme fin, une nécessité contraignante ; l'équiprobabilité de l'au-delà et de la vie présente repose sur une estimation sage de la contingence des réalisations terrestres, et partant sur une complaisance entretenue pour les biens spirituels : celle-ci n'est rien autre que l'amour de l'amour.

76-77

4 L'homologie entre l'intention de la foi et la foi elle-même.

437

A toute distinction d'ordre intelligible et immédiatement fondée en Dieu concernant la foi, correspond normalement une distinction d'ordre volontaire dans la foi elle-même et a fortiori dans l'intention de la foi ; la Vérité première étant indivisiblement lumière et objet, le futur croyant est attiré vers elle : et par l'« affectus credulitatis » (ou amour de l'amour), et par l'« appetitus boni repromissi » (ou inclination vers la fin).

78-80

45 B. L'EXISTENCE ET LES PROPRIETES DES DEUX TYPES DE MOTION SONT CONFIRMES PAR L'OBSERVATION DES CONDITIONS CONCRÈTES DANS LESQUELLES, NORMALEMENT, SE DEVELOPPE L'INTENTION DE LA FOI

- a Preuve positive par les conditions favorables,
- i L'intention de la foi comporte une dialectique du bien et une dialectique de l'amour qui demeurent identiques sous la diversité des attraits individuels. La première, qui doit conduire à l'équation « Le bien de Dieu est le

439

r5
ji

fi
r<

1«

♦*
0

0-

£
V

	PAGES	NOTES
bien de l'homme », suppose une juste estimation de la fin ; la seconde fait découvrir que l'amour n'est vrai dans l'homme que s'il est participation de l'Amour de Dieu : elle suppose la rectification de l'attrait affectif.		8t -90
2 L'intention de la foi achève normalement de prendre une portée concrète par la rencontre personnelle du Christ : le Christ devient un idéal vivant, et cet idéal est la fin à laquelle se rapporte tout l'agir ; le Christ est aimé d'un amour qui est lui-même objet de désir avant d'être gratuitement accordé, et ce désir de l'amour est l'« amour de la foi ». L'intention de la foi commence de réaliser, entre le repos dans la fin possédée et le désir de l'amour qui assure cette possession, une conjonction qui se retrouve parfaite dans la foi et dans la vision : il serait possible de mesurer par là le progrès de l'intention de la foi.	443	91 - 9^
b Preuves négatives par les conditions défavorables.		
3 L'intention de la foi est incompatible avec tout ce qui détourne d'un objet spirituel et transcendant.		
a. L'attention excessive apportée aux techniques et plus généralement à l'ordre des causes matérielles rend impossible l'éclosion de l'intention de la foi, parce qu'elle entraîne l'ignorance pratique et la prétérition consciente de toute finalité.	445	9g - 103
b. L'orgueil qui nie toute transcendance et enferme l'homme en lui-même rend impossible le développement de l'intention de la foi, parce qu'il invertit en une complaisance satisfaite un désir qui devait n'avoir pour objet que l'amour de l'absolu.	446	104- 105
4 L'intention de la foi est incompatible avec tout ce qui serait contradictoire à l'exercice de la foi, et notamment à sa certitude.	447	
Telle est la multiplicité des convoitises, telle est également la réflexion égoïste de l'amour sur lui-même ; l'une et l'autre entraîne une incoercible oscillation de l'appétit et rendent impossible la détermination volontaire qui est le principe de la certitude : or c'est la vue de la fin qui résoud la multiplicité en unité, et c'est la complaisance entrete-		

nue pour cette fin qui préserve de toute corruption égoïste le légitime désir de jouir.

Section C. – COMMENT L’ACTIVITÉ VOLONTAIRE EST-ELLE, DANS L’EOI CONJUGUÉE A L’ACTIVITÉ INTELLIGIBLE

La conjonction, dans la foi, des activités intellectuelle et volontaire peut être envisagée à divers points de vue : économie de la psychologie du croyant, valeurs surnaturelles immédiatement impliquées, référence à la cause transcendante qui est en même temps l’objet de la foi ; ces trois visualisations sont inséparables, et notamment il est impossible de rendre compte des deux premières sans tenir compte de la troisième. Trois facteurs seront corrélativement mis en œuvre dans ce qui va suivre : similitude de structure entre l’intellectuel et le volontaire, parallélisme entre l’intention de la foi et la foi elle-même, finalité générale de la foi.

450

i. Description de la motion volontaire en SES DEUX INCIDENCES.

A. LA MOTION VOLONTAIRE DE LA FOI EN TANT QU’ELLE EST ASSOCIÉE A L’ASSENTIMENT (RELATION DE L’APPÉTIT A LA VALEUR DE BIEN INCLUSE DANS L’ÉNONCÉ RÉVÉLÉ)

46 a La nature et la finalité de la foi permettent de préciser le statut du volontaire dans la foi.

1 Existence et nature de la motion volontaire inférées à partir de l’essence de la foi.

a. L’assentiment de foi divine, parce qu’il s’adresse à un objet *en droit* inévident, repose sur une motion divine qui atteint l’entendement humain sous une incidence non intellectuelle : l’assentiment de foi divine repose donc *en droit* sur une motion volontaire.

452

b. Cette motion volontaire n’ayant en droit pour rôle que de rendre possible l’assentiment au Vrai *non vu*, il suffirait qu’elle consistât en la détermination par laquelle la volonté voulante se fixerait au Bien *non Possédé* ; mais ce serait là, pour la volonté, un état de violence, instable par conséquent : en sorte que la motion volontaire repose *normalement*

453

F
i*
A
fi
J

V	16	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	353
notes			NOTES
100 - 110		sur un amour possédant, c'est-à-dire sur l'amour de charité. Elle a pour effet de rendre l'entendement captif de l'obscurité dans laquelle l'intelligence rencontre l'objet divin.	112 - 118
	2	Existence et nature de la motion volontaire inférées à partir du dynamisme de la foi.	
	a.	La foi est une réponse divinement gratuite au désir de nature qui incline l'homme vers sa fin ; elle s'adresse donc à Dieu simultanément en tant qu'il est en lui-même souveraine réalité, et en tant qu'il est fin béatifiante. Or il n'existe aucune inférence exclusivement intellectuelle faisant passer de la concrétude du premier point de vue à celle du second.	4^
		L'acte de foi, qui est formellement une saisie intelligible du Dieu subsistant, n'est donc possible que parce qu'il comporte <i>intrinsèquement</i> une motion volontaire dont le Dieu fin est principe.	
	b.	Cette motion volontaire <i>peut</i> se réduire à l'amour de concupiscence dont l'homme aime Dieu en aimant son propre bien surnaturel ; mais convoiter la réalisation des promesses divines, tout en refusant actuellement d'être en communion avec l'Amour qui, du côté de Dieu, les inspire et qui, du côté de l'homme, les rend efficaces, serait pratiquement contradictoire : la motion volontaire qu'intègre l'acte de foi est donc <i>normalement</i> celle de l'amour de charité.	458
			119 - 125
	3	Nature de la motion volontaire précisée par comparaison (la foi étant encadrée par l'intention de la foi et par la vision).	460
		L'intention de la foi, la foi elle-même comportent une motion volontaire parce que, à la différence de la vision, ni l'une ni l'autre ne permet de passer par inférence purement intelligible de la réalité divine telle qu'elle est en elle-même au rôle de fin surnaturelle qu'elle joue vis-à-vis de l'homme ; mais la motion volontaire de l'assentiment de foi se distingue de celles qui la précèdent en ceci qu'elle ne vise en aucune manière une valorisation de l'objet ou de la formule qui exprime ce dernier : elle ne fait que maîtriser, du côté du sujet, l'oscillation inhérente à la psychologie intellectuelle de la foi.	
			126 - 127
			128 - 130

»»»
F
»»»
»»»

β

354	DIMENSIONS DE LA FOI	PAGES	V NOTES	47-48	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	355
		462				Pa GES 46g notes
4	Motion volontaire et assentiment. Celle motion volontaire n'est pas, substantiellement, un commandement s'imposant du dehors à l'intelligence ; elle consiste bien plutôt dans la stimulation de l'attrait naturel par lequel l'intelligence s'approprie le Bien divin : savoir l'inclination pour le vrai et pour la joie de connaître ; l'intelligence ne serait donc violentée que si elle devenait oublieuse de sa propre nature.				a. Il convient en effet que ce soit par une même disposition que la volonté se trouve fixée dans le souverain Bien, et qu'elle fixe à son tour l'intelligence dans l'assentiment, puisque la motion qu'elle communique est actuellement dépendante de celle qu'elle subit. Il convient également qu'une même inclination porte l'intelligence vers la Vérité en tant que Vérité et rende l'intelligence docile à l'injonction volontaire qui intime l'assentiment à cette même Vérité en tant qu'elle est non vue.	
47	b La motion volontaire de l'assentiment de foi rapporté au système de référence de la théologie classique.				b. Cependant, l'intelligence se trouve ainsi mue, dans l'acte de foi : par le Bien médiatement quoiqu'absolument, par le Vrai immédiatement quoiqu'inadéquatement ; on ne peut expliquer qu'un seul habitus suffise à «sensibiliser») l'intelligence à ces deux points de vue formellement distincts que si l'origine de la motion qu'elle subit est réellement une: or le Vrai et le Bien ne s'identifient qu'en Dieu ; l'acte de foi n'est donc un, en l'une et l'autre de ses incidences comme en son économie totale, que parce qu'il réfléchit l'unité de son objet.	470 160- 161 162-171
i	Existence de deux habitus fondamentaux. Dualité de chacune de leurs fonctions. Toute fonction ou opération exercée par un sujet et ne résultant pas nécessairement de sa nature requiert, dans la puissance convenable de ce sujet, un habitus : l'intelligence qui adhère à une Vérité <i>transcendante</i> doit donc être munie d'un habitus ; mais cette Vérité est objet de foi en tant qu'elle est non vue : l'adhésion dans l'inévidence n'étant pas conforme à l'inclination naturelle de l'intelligence, la mise en oeuvre de l'habitus intellectuel exigé par la transcendance de l'objet procède d'une injonction volontaire : celle-ci, à son tour, requiert dans la volonté un habitus spécial. D'ailleurs l'acte de foi, tout spirituel qu'il soit, n'est ni immanent ni simple absolument : il atteint Dieu dans la vérité de son être, il atteint également Dieu comme la substance de ce que nous espérons ; en sorte que les deux habitus de l'intelligence et de la volonté ne sont pas moins requis par la double incidence de l'objet que par le mécanisme de l'adhésion : ils ne règlent pas seulement le comportement mutuel de l'intelligence et de la volonté considérées dans leur activité connaturelle, ils ont pour fonction primordiale de référer l'intelligence et la volonté croyantes au Vrai et au Bien divin, objets de la foi.	465			B. LA MOTION VOLONTAIRE DE LA FOI EN TANT QU'ELLE EST ASSOCIÉE A L'ADHÉSION (RELATION DE L'APPÉTIT AU SOUVERAIN BIEN)	
48	a Son fondement prochain ou créé : l'amour de l'homme pour Dieu.					
1	Rappel de la distinction : assentiment, adhésion. Sa signification dans la psychologie de la foi. La tension du créé vers l'Incréé étant aussi inexprimable qu'elle est essentielle à la foi, on cherche à la traduire en distinguant deux états de la psychologie du croyant, tout comme on manifeste la nature de l'extension linéaire en y marquant deux points infiniment voisins. A l'assentiment et à l'adhésion, le premier plus actif, la seconde plus passive, sont normalement associées deux tonalités homologues de l'exercice volontaire.					473
2	Chacun de ces habitus est un, dans la dualité de ses fonctions, la disposition formée par ces deux habitus est une dans l'entendement : en vertu de la commune référence de tous ces éléments à la cause transcendante qui est l'objet de la foi.	468	'38 - 159		2 Existence d'une motion volontaire propre à l'adhésion ; elle est suggérée par la comparaison entre deux types de foi humaine : la foi scientifique n'exige au point de vue affectif	U2 - U5

que l'amour universel de la vérité tandis que la foi fidélité requiert un amour personnel.

a. La foi scientifique a pour objet cela même qui est sa fin, à savoir la contemplation de la vérité ; elle repose sur des signes rationnels qui demeurent exigibles tout au long de son exercice. La foi fidélité a pour fin l'amour, même lorsque le vrai est la mesure immédiate de son acte ; elle est trop étrangère à l'agencement d'une preuve rationnelle pour trouver dans le signe un fondement adéquat, mais elle utilise celui-ci comme moyen d'expression. Ces différences deviennent sensibles quand on exerce la foi fidélité dans les cas qui commanderaient par leur nature la foi scientifique.

b. La foi théologale, qui harmonise l'un à l'autre les deux éléments intellectuels de la foi scientifique, opère, au point de vue affectif, une transposition semblable de la foi fidélité ; elle le peut, du fait que l'identité de vouloir en quoi consiste l'amour qui est, absolument parlant, impossible entre créatures, peut être réalisée entre chaque créature et Dieu : infinitude, immutabilité, immanence, remplaçant respectivement la détermination, la contingence, l'extériorité, qui opposent les créatures les unes aux autres.

3 Nature de la motion volontaire associée à l'adhésion. Oscillation affective qui la met en évidence. Carences qui en confirment l'importance.

a. L'unité de vouloir propre à l'amour de charité retrouve comme corollaire la foi qui en était la condition : vouloir ce que Dieu veut, c'est en effet tendre à réaliser par un agir qu'impère l'amour, le bien divin : c'est en particulier donner existence, par le fait même de croire, à ce bien divin que constitue la foi ; la motion volontaire associée à l'adhésion, c'est l'amour, en Dieu et pour Dieu, de la foi inventée par Amour. La qualité parfaitement désintéressée de cet amour n'ôte cependant pas au croyant la persuasion que la foi, qui est le bien de Dieu, est aussi son propre bien.

b. Cette amplitude humano-divine de l'amour donne lieu à une incoercible oscilla-

477

r76 - 177

178 - 182

479

183 - 186

481

tion ; l'amour doit avoir en effet, dans la psychologie du croyant, le même point d'application que l'inévidence qu'il a pour fonction d'équilibrer : il doit donc envisager le bien circonscrit par l'énoncé révélé sous son incidence humaine ; mais, d'autre part, l'amour ne pouvant se suspendre à aucun objet fini, il ne peut s'il y est contraint, subsister, qu'en vertu des ressources de sa propre nature : l'Amour, absolu, transcende tout objet ; l'amour requis à la foi ne subsiste que par participation à l'Amour absolu qui est Dieu.

c. Le croyant peut éprouver un désappointement fondamental venant de ce que l'instabilité qui affecte en principe une adhésion inévidente n'est plus équilibrée par une motion volontaire assez ferme ; c'est par un constant exercice de l'amour, plutôt que par la mise en oeuvre de la crédibilité rationnelle, qu'il est possible de prévenir et de dissiper ce malaise.

49 ^b Son fondement immédiat ou incréé : l'Amour de Dieu pour l'homme. Cet Amour intervient actuellement dans l'exercice de la foi.

1 *Le fait.* L'amour de l'homme pour Dieu a pour cause et fondement celui de Dieu pour l'homme : cette réciprocité peut d'ailleurs être envisagée comme le corollaire de l'identité de vouloir propre à l'amour parfait ou bien comme le suprême achèvement de l'amour devenu amitié.

2 *La modalité :* priorité relative de l'Amour (par rapport à la Vérité).

La hiérarchie d'exercice de l'intelligence et de la volonté croyantes doit être référée à sa cause transcendante : à la priorité relative de la volonté correspond celle de l'Amour ; et l'Amour est premier en ce sens que lui seul établit, du croyant à Dieu, la qualité et le degré de proximité sans lesquels l'attrait persuasif de la Vérité première ne pourrait se développer.

3 Argument métaphysique de la priorité de l'Amour.

Cette priorité tient à celle de la volonté : et la priorité de l'exercice volontaire, à son tour,

484

187 - 190

191 - 194

486

195 - r9\$

4^7

4^9

199

tient à ce que celui-ci ne comporte pas d'intermédiaire tandis qu'un medium conceptuel est toujours requis à la communication créée de la vérité. Cet argument, qui est pris en structure créée, doit être, tout comme la priorité volontaire qu'il explique, rapporté à la cause incréée : à l'immédiation de l'appréhension volontaire correspond l'immédiation de l'adoption de l'homme par l'Amour ; or celle-ci se traduit premièrement, du côté de l'homme par la grâce de la foi, du côté de Dieu par l'acte même d'appeler ; l'immédiation de l'adoption divine, la priorité de la motion volontaire qui en est le corrélat créé se trouvent donc assumées dans l'économie de la foi en tant que l'exercice de cette vertu subsiste dans la vocation actuelle de l'Amour.

- 4 Argument psychologique de la priorité de l'Amour.
- a. En retour, une réflexion psychologique élémentaire retrouve dans le personnalisme de la vocation l'équivalent des qualités métaphysiques de l'acte ; et ce caractère personnel de l'engagement de l'homme vis-à-vis de Dieu montre à son tour la priorité de l'Amour et de la volonté en ce qui concerne l'adoption divine. L'acte est en effet caractérisé par sa simplicité et par sa permanence ; or la motion de l'Amour est concomitante à l'exercice de la foi, elle est d'autre part simple et immédiate, c'est-à-dire qu'elle s'établit personnellement entre Dieu et le croyant : celui-ci se sait appelé lui-même par Dieu lui-même, il reconnaît son nom à demi mot, mais il discerne également d'instinct les moindres traces de ce qui est de Dieu.
- b. Cet instinct intérieur donne le sens de la conformité des énoncés révélés à leur principe la Vérité première : la pureté et la transcendence de la Parole divine se réfléchissant, en l'appréhension créée, sous forme d'une cohérence savoureuse dans le mystère. Ce même instinct intérieur est le signe le plus intime et le plus irrécusable de la vocation de l'Amour ; il permet en effet au croyant d'éviter toutes les erreurs sans pour autant connaître toutes les vérités : il constitue par conséquent un pouvoir de discernement qui

n'appartient qu'à la Vérité première ; or, la foi excluant la vision qui est possession de la vérité comme telle, le fidèle ne jouit effectivement d'un tel discernement qu'en vertu d'une familiarité divine créée par l'appel de l'Amour.

- 5 C'est au niveau de l'adhésion que se résoud l'unité de l'acte de foi.

La motion volontaire, en tant qu'elle accompagne l'adhésion, est moins un amour de la foi considérée comme moyen nécessaire pour atteindre la fin ultime, qu'un amour de la foi en tant qu'elle est un bien de Dieu et par surcroît un bien de l'homme ; à mesure que cette motion repose plus intimement sur l'amour, le fidèle devient participant de l'inclusion mutuelle du bien et du vrai telle qu'elle subsiste en l'essence divine. Seule la référence de l'intelligence à la Vérité première et de la volonté au souverain Bien explique donc comment le volontaire peut s'ajuster intrinsèquement à l'intelligible, bien qu'ils conservent respectivement leur spécificité.

π. Unité de la motion volontaire en ses DEUX INCIDENCES.

50 A. L'UNITÉ DE LA MOTION VOLONTAIRE EXPLIQUÉE PAR LE SCHÉMA DE LA FINALITÉ

- 1 Pourquoi recourir à la finalité.

L'homme, en croyant, entre en contact avec Dieu qui est esprit : il réalise donc, au maximum, par la foi, la fin qui lui est proposée comme sujet spirituel ; la nature de la foi en tant qu'elle oriente vers la fin, c'est-à-dire en tant qu'elle implique motion volontaire, peut donc être éclairée par la structure de la finalité.

- 2 Le schéma téléologique et le principe de sa transposition.

Aux deux modalités de la fin, fin inspiratrice, fin réceptrice, répondent les deux états de la forme qui rendent la finalité immanente à chaque être : forme mesure, forme actuellement possédée. Ce schéma requiert, pour être appliqué à la foi théologique, une double transposition : au moteur immobile indifférent et seulement accessible à une contem-

237 - 254

497

255 - 256

257

500

plation intellectuelle qui excède les forces de l'homme, il faut substituer le Dieu auteur du salut qui invite sa créature à partager son propre bien ; à l'inclination de nature s'exprimant en finalité, répond la grâce, nouvelle nature qui, en ajustant et assimilant le chrétien à Dieu (finalité inspiratrice), lui fait atteindre sa propre fin (finalité réceptrice). Cette transposition, l'explication qui en découle, ne concernent évidemment de la foi que ce qui y est contenu de finalité, c'est-à-dire la motion volontaire considérée en elle-même, et non pas la conjonction du volontaire et de l'intelligible.

258 - 263

- 3 Le schéma téléologique et l'incidence volontaire de la foi sont en homologie.

504

Les deux équations de l'intention de la foi et de la foi correspondent aux deux types de motion volontaire, et ceux-ci aux deux incidences de la finalité ; elles relèvent d'une structure métaphysique commune, savoir : c'est parce qu'il a pour fin le premier désirable que chaque être de nature touche sa propre fin. C'est en suivant l'évolution de cette structure aux différents stades de la genèse psychologique de la foi que nous éclairerons d'une manière nouvelle les deux équations fondamentales.

264 - 265

- 4 Les modalités de la relation qui est constitutive du schéma téléologique rendent compte des modalités de la motion volontaire (de la foi).

a. La disjonction nécessairement violente entre les deux termes de la relation qui associe le bien de l'homme au bien de Dieu a pour corollaires : soit l'athéisme, contradictoire en droit, soit le quiétisme, contradictoire en fait.

505

266 - 268

b. La position conjointe des deux termes de la relation, la priorité étant cependant accordée aux termes sur la relation, montre : 1. que l'intention de la foi restaure un ordre de nature autant qu'elle innove un ordre surnaturel nouveau, en sorte qu'elle n'entraîne aucune violence. 2. que dans la foi comme telle (même informe) le bien de Dieu et le bien de l'homme ne pourraient jouer leurs rôles respectifs propres si on les séparait l'un de l'autre : l'homme ne peut aimer aucun bien que

506

	PAGES	NOTES
pour Dieu, et même le bien que constitue son amour du croire ; mais il ne peut pas ne pas se vouloir ce même bien à lui-même.		269 - 280
c. La position mutuellement inclusive des deux termes de la relation correspond au niveau de l'adhésion : c'est alors dans l'Amour de Dieu et de l'Amour même de Dieu que l'homme aime le bien de Dieu, en particulier la foi, et pour Dieu et pour lui-même ; ainsi le confirme la structure de la finalité envisagée dans son incidence externe. L'incidence immanente de la finalité fait comprendre comment l'amour de l'homme pour Dieu et l'amour de l'homme pour lui-même demeurent deux dans l'assentiment, et comment ils sont un dans l'adhésion : la relation de finalité se réalisant d'une manière plus parfaite dans le second cas que dans le premier, les modalités en deviennent mutuellement inclusives.	5r°	281 - 288
51 B. L'UNITÉ DE LA MOTION VOLONTAIRE (ET SA CONJONCTION AVEC L'ACTE INTELLECTUEL) EXPLIQUÉ PAR LES MOTIONS DE FORME ET D'INFORMATION		
1 La question de l'information de la foi par la charité relève d'une méthodologie applicable à l'unité de la foi et en particulier à l'unité de la motion volontaire ; cette unité est déjà mise en évidence par un double parallélisme : celui de la foi et de l'intention de la foi d'une part, celui de l'intellectuel et du volontaire d'autre part.	5*3	289-291
2 Notion d'information de la foi.		
a. Les trois aspects essentiels du rôle de la forme dans le composé subsistant, et plus particulièrement à l'égard de la matière, permettent d'organiser (non de déduire) les modalités correspondantes du rôle de la charité en regard de la foi : la matière ne peut exister sans la forme, et la foi coupée d'avec la charité est une monstruosité ; telle matière est prédéterminée à recevoir telle forme : ainsi la foi est le principe non de n'importe quelle vie mais d'une vie qui s'épanouit dans l'amour ; enfin et surtout le sujet matériel reçoit son espèce de la forme nouvelle qu'il ac-	515	

quiert : ainsi la foi reçoit de l'Amour la fin qui la spécifie, appréhender le Bien divin sous mode intelligible non évident.

b. L'information du sujet matériel constitue celui-ci en son unité, ainsi la foi atteint-elle son unité stable par l'information : la motion volontaire qui est, dans la structure de la foi, l'exigence intrinsèque de son information par l'amour, possède en elle-même l'unité qu'elle imprime dans la foi.

292 * 308

3 L'information de la foi (croire pour aimer) et la motion volontaire (aimer pour croire) ne se distinguent que parce qu'elles répondent à des points de vue formels différents.

a. Le sujet matériel peut être, en regard de sa cause, envisagé comme le point d'application et le terme de l'action de celle-ci, ou bien comme le principe de son propre agir, celui-ci résultant d'ailleurs de l'action de la cause : ces deux aspects corrélatifs intègrent une relation causale unique ; semblablement le croyant peut être considéré comme exerçant la foi au service de l'amour et sous la motion de l'Amour, ou bien comme le principe actif de l'amour sur lequel repose l'acte de foi ; l'« amour informant » et l'« amour moteur » ne sont normalement qu'un seul amour comme le montrent les phases successives du développement de la foi.

518

b. *Assentiment*. Le croyant subit l'attrait de Dieu et ainsi la finalité de la foi lui est rendue sensible : il croit afin d'aimer ; mais il ne peut croire effectivement, sans aimer comme étant sien le bien qui lui est proposé, et à ce point de vue il aime pour croire ; il n'y a pour autant, de l'homme à Dieu, qu'une seule relation, celle de l'assentiment de foi volontairement exercé sous l'inspiration de l'amour. *Foi morte*. L'amour moteur ne peut s'y achever en amour informant ; le caractère monstrueux de la foi morte démontre, négativement, que c'est l'unité entre ces deux amours qui est la loi normale. *Adhésion*. La motion volontaire consiste à aimer le croire dans l'Amour même dont Dieu l'aime, et l'information de la foi c'est l'adhésion à l'Amour qui l'inspire ; or ces deux choses

519

309 - 311

51'52	TABLE ANALYTIQUE PAR CHAPITRES	363
	PAGES	notes
ne font qu'un : car, d'une part on ne peut aimer le croire dans l'Amour même de Dieu sans croire à l'Amour qui le fait aimer, d'autre part adhérer à l'Amour c'est aimer la foi qu'il inclut comme la première de ses conséquences.		312 -313
c. On doit donc conclure que la motion volontaire et l'information de la foi se soudent l'une à l'autre au niveau de l'adhésion comme à celui de l'assentiment ; elles ne se distinguent que parce qu'elles sont relatives à deux points de vue différents : explication de la structure de la foi considérée comme objet d'analyse ; conjonction, avec la charité, de la foi considérée comme une essence complète.	522	
4 Information et motion volontaire traduisent à leur façon l'oscillation plusieurs fois rencontrée entre le niveau de l'assentiment et le niveau de l'adhésion : le fidèle ne pouvant, ni s'en tenir à un amour non possédant, ni se fixer dans l'Amour béatifiant ; l'inquiétude de la foi ne saurait donc être adéquatement compensée par les seuls dons de science et d'intelligence, elle appelle en outre la contribution du don de sagesse.	524	314
ni. Nécessité de la motion volontaire en SES DEUX INCIDENCES. CETTE NÉCESSITÉ SE trouve établie a posteriori par la PATHOLOGIE DE LA FOI.		315 - 316
52 A. LA FOI MORTE DÉMONTRE LA DEUXIÈME ÉQUATION DE LA FOI OU DEUXIÈME INCIDENCE DE LA MOTION VOLONTAIRE : L'AMOUR EXERCÉ PAR L'HOMME N'EST VÉRITABLE QUE S'IL EST PARTICIPATION DE L'AMOUR DE DIEU		SU -318
1 La foi morte est un mode authentique de la « foi en elle-même » (fides in se). Son existence a pour triple racine : l'expérience. l'Écriture, les décisions de l'Église.	525	319-325
2 La genèse de la foi morte confirme son identité de nature avec la « foi en elle-même ». La foi morte peut être infusée directement comme habitus. La différenciation par laquelle le même sujet passe de la foi formée à la foi informée, ou	527	

- invernement*, n'ôte ou n'ajoute rien qui soit intrinsèque à l'habitus de foi.
- 3 Les propriétés de la foi morte confirment son identité de nature avec la « foi en elle-même ». Identité de certitude objective ; existence d'un amour surnaturel, inversi dans la foi morte en crainte égoïste ; participation à la réalité divine par mode de possession et non par mode d'intimité.
- 4 La foi morte affirme avec certitude que le bien de l'homme ne peut être que le bien de Dieu ; mais à cet unique bien, elle ne fait pas correspondre un unique amour, Amour de Dieu participé par l'homme. Cette équation de l'amour est donc nécessaire, au même titre que l'équation du bien, à l'équilibre authentique de la foi.
- 53 B. LA FOI DES DÉMONS DÉMONTRE LA PREMIÈRE EQUATION DE LA FOI, OU PREMIÈRE INCIDENCE DE LA MOTION VOLONTAIRE : LE BIEN DE L'HOMME C'EST LE BIEN DE DIEU, PARTICIPÉ SELON LE MODULE DE L'HOMME
- 1 La foi des démons n'est qu'un mode équivoque de la foi en elle-même.
L'Ecriture en affirme l'existence.
L'Ecriture nous la montre comme faisant violence à celui qui l'exerce ; et comme aucune violence ne peut être d'origine volontaire, la foi des démons ne peut s'imposer que par mode d'évidence intellectuelle.
La foi des démons se distingue donc de la foi théologique par une triple carence, aux trois points de vue de la structure, de la pénétration intelligible, de la surnaturalité.
- 2 La violence inhérente à la foi des démons se situe dans la volonté (tout comme l'anomalie de la foi théologique dans l'intelligence) : le libre arbitre de l'ange déchu refuse l'inclination du vouloir de nature vers Dieu. La damnation résulte donc du rejet de la première équation de la foi : « Mon bien est le bien de Dieu », dont il est ainsi montré qu'elle fait nécessairement partie de l'économie de la foi authentique.

530

326 ' 335

336 - 346

347 - 359

533

360-362

- 3 La pathologie de la foi montre que l'exigence d'intelligibilité et d'équilibre inhérente à l'homme se trouve mieux satisfaite par la docilité de la raison, à laquelle la foi doit consentir, que par une exigence d'autonomie qui conduit à exclure la foi. C'est la foi théologique et elle seule qui assure l'équilibre du sujet spirituel humain.
- iv. Unité, dans la foi, de l'intellectuel et du VOLONTAIRE : AU NIVEAU DE L'ACTE PAR INTERFÉRENCE, AU NIVEAU DE LA PRODUCTION DE L'ACTE PAR INVOLUTION, AU NIVEAU DU PRINCIPE DE L'ACTE PAR INFORMATION
- 54 A. L'UNITÉ DE LA FOI ENVISAGÉE DANS LA LUMIÈRE DE L'ORDRE DES CAUSES FORMELLES.
EXAMEN ANALYTIQUE DE LA « FOI EN ELLE-MÊME »
- 1 Définition des structures abstraites : implication, interférence, involution.
L'involution et l'information se distinguent parce qu'elles relèvent de deux problématiques différentes : celle de la quantité et celle de la qualité.
On peut cependant envisager une involution des qualités.
- 2 La conjonction, dans l'intention de la foi, de l'intellectuel et du volontaire se réalise par implication d'actes successifs.
- 3 La conjonction de l'intellectuel et du volontaire se pose, à l'intérieur de la foi, d'une manière tout à fait propre à cette vertu théologique.
a. Comme c'est du côté créé qu'il faut toujours chercher pour l'analyse un point de départ sûr, nous remplacerons la distinction souvent employée *adhésion-assentiment* par la distinction homologue *habitus-acte* ; ce sont en effet les deux valences, l'une naturelle l'autre surnaturelle, de la même structure : principe, expression.
b. Comme la charité, vertu affective, suppose la foi, vertu de l'intelligence, il pourrait paraître que la conjugaison de l'intellectuel et du volontaire se réalise de la même manière : dans l'exercice de la charité d'une part, dans l'exercice de la foi d'autre part. Mais

534

537

539

539

541

363 - 366

367

368 - 369

370 - 371

il n'en est rien : car la charité ne comporte, dans son exercice comme dans son essence, qu'un seul habitus ; tandis que la foi comporte, dans son exercice mais non dans son essence, deux habitus simultanés. Cela résulte de la structure naturelle de ces deux vertus aussi bien que de leur essence théologique.

372 - 376

- 4 L'unité, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire, se réalise au niveau de l'acte par interférence.

542

Le phénomène d'interférence suppose deux sources : qui ont un rôle identique en regard de l'effet produit ; qui sont numériquement distinctes ; qui ont même longueur d'onde.

L'intelligence et la volonté : ont des positions fonctionnelles identiques en regard de l'acte de foi actué ; transposent par leurs spécificités respectives la distinction numérique qui convient à l'ordre matériel ; soutiennent avec la cause première des relations qui les intègrent dans un même ordre : celui de l'adhésion.

377 - 384

- 5 L'unité, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire, se réalise, au niveau de la production de l'acte qui est aussi celui des habitus, par involution.

546

385 - 386

a. Le cycle inclus dans la production de l'acte de foi peut être décrit : soit en commençant par le volontaire (ou à partir du souverain Bien), soit en commençant par l'intelligible (ou à partir de la Vérité première). Dans le premier cas, l'unité du cycle repose sur l'identité transcendantale des *motions* exercées par le souverain Bien et la Vérité première : et c'est l'aspect dynamique de la foi qui se trouve ainsi mis en évidence ; mais le cycle a dans *vobjet* son principe et son terme, conformément au caractère ex-statique de la puissance volontaire.

547

387 - 388

b. Dans le second cas, l'unité du cycle repose sur l'identité transcendante de la Vérité première et du souverain Bien saisis en eux-mêmes comme *objets* : et c'est l'aspect statique de la foi qui se trouve ainsi mis en évidence ; mais le cycle a son origine et son achèvement dans la *motion* par laquelle le

547

	pAGEs	367 notKs
sujet vise à s'approprier l'objet, conformément à la nature intu-susceptive de la puissance intellectuelle.		
c. Il y a donc involution en <i>structure</i> , entre les habitus intellectuel et volontaire, parce qu'à ce même point de vue de la structure : ils soutiennent a même relation avec la cause transcendante ; ils créent, chacun pour l'autre, l'atmosphère de proximité à Dieu dont ils ont besoin l'un et l'autre ; ils réalisent effectivement l'unité du cycle par leur synergie dans le sujet ; ils président à une mise en place symétrique des deux notions : objet, motion.	5^	389 - 390
d. Il y a involution en <i>qualité</i> entre les habitus intellectuel et volontaire : en ce sens que la préséance qui revient à la volonté du point de vue de l'exercice appartient à l'intelligence quant à la détermination ; c'est ce que la genèse mutuelle de l'électricité et du magnétisme permet de comprendre par comparaison.	550	391 - 396
6 L'unité, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire se réalise au niveau des puissances par information.		397
a. Lorsque deux habitus concourent à la production d'un même acte, a fortiori quand ils intègrent une même vertu, ils ne peuvent être juxtaposés ; mais ils sont compénétrants l'un de l'autre et constituent une unité d'ordre qu'on peut appeler information.	552	
b. L'intelligence et la volonté concourent à la production de l'acte de foi et y exercent l'une et l'autre une double fonction. L'information s'effectuant seulement selon les fonctions homologues, l'information, dans la foi, de l'intellectuel par le volontaire comporte deux types. Le premier relève de la fonction objectivante et s'effectue par finalité extrinsèque : telle est l'amorce, à l'intérieur de la foi, de l'information de la foi par la charité. Le second type d'information relève de la fonction intériorisante, et c'est celui-là qui intéresse la procession de l'acte : les deux incidences volontaire et intellectuelle de cette même fonction sont dans le rapport de déterminant à déterminé ; plus précisément, la mobilité constitutive de l'habitus intellectuel	554	39^ - 403

est l'empreinte, dans l'intelligence, de la mobilité que la volonté contracte, par son propre habitus, au contact du souverain Bien.

4°4~410

55 B. L'UNITÉ DE LA FOI ENVISAGÉE
DANS LA LUMIÈRE DE L'ORDRE
DES CAUSES FINALES.
AFFINITÉ DE LA FOI AVEC
L'ÉTERNEL ; FOI ET VISION

i La foi est ordonnée à la vision ; les dualités qui existent dans la foi convergent, dans la vision, vers l'unité.

a. La relation entre la Vérité révélatrice et la Vérité subsistante est conçue par mode de disjonction au cours de la préparation à la foi, par mode d'identité dans la foi et dans la vision ; mais, comme une nécessité implicite dans la foi commençante, comme une évidence négative dans la foi achevée, comme une évidence positive dans la vision.

557

b. L'écart que décèle, entre l'habitus et l'acte, le labeur de la foi commençante, se réduit progressivement, à mesure que la foi tend à devenir un état habituel : réalisant d'ailleurs, par une participation simultanée de l'intelligence et de la volonté à la cause transcendante, une continuité d'unité entre son acte et le principe qui le produit.

559

411 - 4M

c. L'écart entre l'adhésion et l'assentiment n'est réduit complètement que par la vision : le premier étant alors la mise en œuvre de la seconde par la raison ; mais la perception affective de cet écart est déjà amortie dans la foi par l'activité des dons.

5bo

415-417

2 La vision est en continuité substantielle avec la foi ; le type d'unité de la vision est déjà immanent à la structure de la foi.

4JB - 420

a. La foi considérée objectivement (en laissant de côté la réflexivité qui la rend humainement consciente d'elle-même) reproduit l'économie de la vie divine : de l'amour à l'amour par l'intelligibilité. Et ceci par assimilation intime du croquant à Dieu. Elle reçoit donc, au contact de Dieu, et sa réalité et sa structure, c'est-à-dire son unité : cette unité a donc pour mesure l'unité de Dieu lui-même.

421 - 430

PAGES
566

NOTES

b. La foi s'adresse formellement au Dieu Vrai et Véridique, mais indivisiblement au Dieu Etre et Cause ; l'adhésion procure donc réellement tout ce quelle signifie intelligiblement : et ainsi le croyant reçoit, par la médiation de la foi, la touche de l'unité divine.

431 - 432

56 C. L'UNITÉ DE LA FOI ENVISAGÉE
DANS LA LUMIÈRE DES CAUSES
FFFTCTFNTFS.
CONNEXION DE LA FOI AVEC LE
TEMPOREL ; FOI ET VIRGINITÉ

1 Schéma de la virginité.

a. La virginité est une passion de l'idéal qui commande avec magnanimité l'exclusivisme dont elle doit bénéficier : et à la faveur duquel le sujet spirituel devient parfaitement lui-même.

568

433 - 434

b. La virginité de l'esprit est la passion de l'absolu de la Vérité, excluant tout retour de l'esprit sur lui-même : conformément ,à la nature de l'esprit qui doit ne s'objectiver que dans la vérité.

569

435 - 441

2 Comment la foi virginise le croyant, c'est-à-dire le fait être lui-même.

a. La foi permet à l'esprit d'être fidèle aux exigences de sa nature. L'intelligibilité requiert deux conditions : concrétude, immatérialité. La connaissance naturelle les oppose partiellement puisqu'elle ne rejoint l'immatérialité que par l'abstraction. La foi les réalise d'emblée simultanément puisqu'elle atteint Dieu qui les objective l'une et l'autre au maximum.

570

442

b. La foi prévient la dégradation, qui peut surprendre l'intelligence dans l'exercice de son acte : soit en raison d'un manque de vigueur intime, soit en raison de la séduction liée à l'indispensable médiation des objets sensibles. D'une part en effet l'esprit du croyant ne s'objective que dans l'absolu, puisque dans la Vérité révélatrice ; d'autre part la conversion qui, en intellection créée, fait passer *des* vérités à *la* vérité n'est jamais radicale : tandis que, dans la foi, elle est donnée gratuitement, originellement, radicalement.

571

443 - 444

c. La foi est source de la virginité comme la vision est source de la gloire : la même continuité substantielle relie d'ailleurs la foi à la vision et la virginité à la gloire. La foi virginise la volonté de la même manière que l'intelligence ; et par le fait même le sujet humain tout entier.

572

445 - 446

3 L'unité de la foi est montrée à partir de son effet : savoir la genèse de la virginité.

a. La virginité et l'unité sont convertibles, comme le montre l'identité de leur structure. Métaphysiquement d'une part : l'unité c'est l'être dans sa position absolue, c'est-à-dire indépendamment de toute relation dont il serait le terme ; c'est donc l'être tel qu'il est exclusivement, c'est-à-dire l'être vierge. Psychologiquement d'autre part : la virginité consiste à être parfaitement soi-même, c'est-à-dire actualiser les virtualités les plus hautes en éliminant les composantes parasitaires ; l'unité consiste à ordonner sous une même inspiration profonde l'exercice des différentes puissances.

574

La foi développe, comme on l'a vu. la virginité dans l'un et l'autre de ses aspects : positivité et ascèse : elle développe corrélativement l'unité dans ses deux incidences homologues : affirmation de soi, séparation d'avec l'autre. Mais ce fait de structure est susceptible de la double modulation métaphysique et psychologique qu'on a vu appartenir à la convertibilité de l'unité et de la virginité.

575

447

b. La foi développe l'unité envisagée comme position absolue : soit en elle-même, soit comme excluant toute référence à soi-même. D'une part la foi approfondit l'exigence d'absolu ; mais elle satisfait cette exigence, rend participant de l'Absolu divin et par là de l'Unité de Dieu. D'autre part, l'origine de la foi, divine comme l'objet de foi, est pareillement mystérieuse comme lui ; le croyant comme tel échappe à sa propre prise réflexive. et ainsi se trouve fait un par l'empreinte de l'unité divine mais dans le mystère.

448 - 455

c. La foi développe l'unité envisagée comme intégration psychologique du sujet. Si on laisse de côté l'intégration extensive qui n'est qu'un corollaire, l'unité du sujet spirituel est

ri
J)
J
t €
It
I t*
>
5

une synergie en qualité et en profondeur de l'intelligence et de la volonté : ainsi le montrent les deux cas pathologiques symétriques. Or, la foi virginise tout l'entendement : elle effectue l'objectivation simultanée, dans l'absolu, de l'intelligence et de la volonté ; elle fait que l'homme ne possède que selon Dieu le désir d'infini qui est en lui, en sorte que ce désir s'insère dans les puissances qu'il doit soulever sans rien perdre de sa puissance originelle ; elle réalise donc la synergie dans l'infini, et par conséquent dans le maximum, qui est constitutive de l'unité conçue par mode d'intégration.

PAGES

NOTES

456-457

TABLE ANALYTIQUE DES EXCURSUS

EXCURSUS I

LE CHAPITRE 3 DE LA CONSTITUTION
DOGMATIQUE
« DE LA FOI CATHOLIQUE »
AU CONCILE DU VATICAN

PAGES

- 1 Remarques concernant la fabrication du texte. 213
- 2 Le texte du chapitre 3 de la Constitution « de Fide ». 215

EXCURSUS II

LES TYPES DE CONTINGENCE

- 1 Nomenclature. 219
- 2 Implications entre les différents types de contingence. 22 r
- 3 Organisation des différents types de contingence. 222

EXCURSUS III

LA FINALITÉ DANS L'ORDRE NATUREL
ET DANS L'ORDRE SURNATUREL

- i Chaque être de nature, étant assujetti à un cycle d'opérations propre, il convient, pour rendre compte de l'unité de l'univers, de distinguer deux incidences de la finalité : transcendante ou inspiratrice, immanente ou réceptrice. 22/
- 2 La forme étant en un sens identique à la fin, il convient de distinguer deux incidences de la forme homologues à celles de la fin. 229
- 3 Ces deux principes rendent compte globalement de l'ordre du cosmos.

- 4 L existence d'une nouvelle fin, surnaturelle, s'accorde parfaitement avec la doctrine de l'enchaînement de la finalité.
- 5 Mais, comme on ne peut identifier fin surnaturelle et forme naturelle ;
- 6 le principe d'équivalence de la forme et de la fin requiert, en structure, qu'à la fin surnaturelle corresponde un nouveau principe d'opération : la grâce sanctifiante.
- 7 On rend ainsi compte de la stabilité absolue attribuée à la grâce sanctifiante par les décisions dogmatiques.
- s Relation entre la finalité et l'efficience.

β
J

EXCURSUS IV

TOUTE PUISSANCE
ET LIBERTÉ DIVINES
(S. Thomas et Descartes)

- 1 La toute puissance de Dieu et les contradictions.
 - a. Textes de S. Thomas.
 - b. Textes de Descartes.
- 2 La liberté de Dieu et la nécessité.
- 3 L'opération de Dieu dans la création.

EXCURSUS V

LE MIRACLE ET LA CAUSALITÉ

- i. Les religions primitives voient dans le MIRACLE UNE FORME DE LA CAUSALITÉ
- II. Le MIRACLE S'INSÈRE DANS LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CAUSALITÉ
 - i Le miracle ou contingence préternaturelle considéré dans sa réalité objective.
 - a. Rappel très rapide de quelques notions concernant la contingence et le hasard.
 - b. L'analyse de la causalité permet de prévoir les types de contingence.
 - c. La contingence physique provient du dédoublement de la finalité seule.
 - d. La contingence sémantique (celle qui est concomitante à l'induction) provient du dédoublement de l'efficience seule.

	TABLE ANALYTIQUE DES EXCURSUS	375
PAGES		PAGES
229	e. La contingence préternaturelle (miracle) provient du dédoublement simultané de l'efficience et de la finalité.	241
230	2 Le miracle ou contingence préternaturelle en tant qu'il est objet de connaissance.	243
230	a. Les degrés de la contingence en fonction de la hiérarchie des êtres.	244
	b. La connaissance des degrés de la contingence.	245
231	c. Dieu connaît le miracle, et en général le contingent : d'une part dans sa cause, d'autre part objectivement tel qu'il est c'est-à-dire selon sa nature d'être contingent.	247
232	d. Le miracle dévoile une cause et une fin transcendantes.	249
<i>EXCURSUS VI</i>		
233	INSTINCT INTÉRIEUR, GRACE ACTUELLE ET GRACE SANCTIFIANTE	
233	1 Les textes de S. Thomas.	253
233	2 L'instinct intérieur est distinct de la grâce sanctifiante.	256
235	3 L'instinct intérieur est distinct du concours naturel.	258
236	4 L'instinct intérieur est une motion gratuite qui meut l'âme immédiatement et conformément à sa nature libre.	259
237	5 L'instinct intérieur est une relation qui peut être désignée par son origine divine ou par son point d'insertion intime dans l'homme.	260
	6 A la différence du concours naturel et de la grâce sanctifiante qui fondent des états stables, l'instinct intérieur est une motion.	262
239	7 L'instinct intérieur est substantiellement identique à la grâce actuelle : la différence des noms ne provient que d'une différence de problématique.	262
239	8 L'instinct intérieur, ordonné au consentement à la justification, est substantiellement surnaturel.	264
240	9 L'intériorité d'une motion par rapport au sujet qui en est l'origine est susceptible d'une double qualification : le mode d'intimité ré-	265

- suite de l'ajustement du sujet à sa propre finalité ; le mode de possession est dû à l'existence d'habitus appropriés.
- io En vertu de la situation métaphysique qu'il occupe dans le processus de conversion, l'instinct intérieur réalise l'intériorité par mode d'intimité et celle-là seulement.

267

EXCURSUS VII

L'APOLOGÉTIQUE.
THÉOLOGIE DE LA CRÉDIBILITÉ
RATIONNELLE

- 1 La crédibilité peut être envisagée, soit à partir de son essor rationnel, soit en fonction de son aboutissement théologal.
- 2 Les documents révélés n'isolent jamais l'un ou l'autre des aspects de la crédibilité. La crédibilité rationnelle requiert toujours en fait le secours de Dieu.
- 3 Le secours de Dieu joue, universellement, quoique seulement en fait, dans la preuve de crédibilité, un rôle organique qui met en évidence la distinction des deux ordres naturel et surnaturel.
- 4 Il est nécessaire de distinguer le droit d'avec le fait même universel ; il est d'ailleurs requis à l'équilibre de la théologie de faire correspondre l'ordre des causes formelles à celui des causes finales.
- 5 Par cette double raison il est légitime et nécessaire de considérer la crédibilité rationnelle indépendamment du secours de Dieu. Tel est l'objet de la science apologétique.
- 6 C'est au théologien qu'il revient de construire la science apologétique.
- 7 Le théologien de la foi et le théologien apologète considèrent la crédibilité de deux manières différentes, mais complémentaires et par suite également indispensables.

271

271

272

273

273

274

274

EXCURSUS VIII

- magistère et prophétisme
- i. Le prophétisme au temps du Christ
- 1 -e régime chrétien du prophétisme.
- a. Le Christ lui-même.

278

278

b. Les Apôtres.	279
2 Le « maximum » réalisé au temps du Christ.	280
n. Le prophétisme d'après le Christ	
j Manifestation du prophétisme (en un sens large).	281
2 Du prophétisme objectif après le Christ.	281
a. Il est révolu.	281
b. Il doit être remplacé par autre chose : ainsi le requiert la métaphysique de la durée.	282
c. Le Magistère, qui remplace le prophétisme objectif, ne s'oppose pas au prophétisme subjectif. Il est un corollaire normal de l'incarnation.	282
3 Du prophétisme subjectif après le Christ.	283
4 La prédication.	283

EXCURSUS IX

LA FOI ECCLÉSIASTIQUE

EXCURSUS X

LE FAIT DOGMATIQUE

1 Le fait dogmatique concerne le jeu des propositions et non les propositions matériellement considérées.	287
2 Le fait dogmatique soutient avec le dépôt révélé une connexion nécessaire. Cette connexion est perçue par tout croyant ; mais seule l'Eglise a qualité pour la discerner et la déclarer d'une manière permanente.	288
3 Le discernement de l'Eglise a sur celui des fidèles une double supériorité : en extension parce qu'il s'étend à l'universalité du dépôt : en fermeté, parce qu'il ne peut s'appuyer sur aucun autre discernement et n'a d'autre règle que la Vérité révélée.	289
4 L'intelligence plénière du dépôt rend compte également du fait dogmatique positif (développement du dépôt), et du fait dogmatique négatif (identification de telle doctrine erronée).	289
5 Les deux faits dogmatiques positif et négatif sont des aspects complémentaires de la pédagogie de l'Eglise à l'égard des croyants,	291

tout comme l'affirmation et la négation sont complémentaires en pédagogie naturelle.

- 6 La difficulté propre au fait dogmatique négatif vient de ce que les novateurs, attentifs à la cohérence externe ou à l'opportunité immédiate, sont en fait inconscients des principes ou des répercussions que l'Eglise sait ou pressent avec assurance.

EXCURSUS XI

L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

- 1 Liste des catégories de cas dans lesquelles l'Eglise engage son infallibilité.
- 2 La difficulté soulevée par les cas précédents a reçu deux solutions : la « révélabilité », qui consiste à rattacher ces énoncés au donné révélé ; la foi ecclésiastique qui forge un compromis entre la lumière divine et une autorité humaine.
- 3 Les difficultés de la foi ecclésiastique : elle embrouille l'épistémologie de la foi, elle matérialise la conservation de la vérité, elle minimise l'Eglise.
- 4 Présentation de la « révélabilité » par le P. Marin-Sola.
- 5 Cette présentation masque, sous une rigueur logique, un glissement illégitime de la portée de la note « infallible ».
- 6 L'infaillibilité suit à la révélabilité. Mais cette connexion peut n'être pas exprimable rationnellement.
- 7 Il y a des cas dans lesquels une proposition, qui est objectivement révélée et que l'Eglise ne notifie pas comme telle, doit être crue de foi divine.
- 8 L'infaillibilité n'est ni une proposition abstraite ni une propriété que l'Eglise posséderait par elle-même. L'infaillibilité dérive de l'assistance actuelle du Saint Esprit.
- g L'Eglise n'explicite pas toujours le fondement de l'infaillibilité. Car ce fondement peut être le jeu de la contingence qui relève du seul gouvernement divin, et qui constitue d'ailleurs une sorte de révélation non conceptualisable.

	TABLE ANALYTIQUE DES EXCURSUS	379
pages		PAC.ES
291	10 Une proposition déclarée sous la note d'infail- libilité est reçue par le croyant comme certaine, en vertu de la motion divine qui est le fondement actuel de l'infailibilité. Une telle proposition est donc crue de foi divine.	299
	n L'infailibilité de l'Eglise n'induit la foi di- vine que pour les catégories d'articles relati- vement auxquelles elle est révélée.	301
	12 Le vice profond de la foi ecclésiastique est de faire s'affronter Dieu et 'l'homme, plutôt que les faire s'unir.	301
293	<i>EXCURSUS XII</i>	
294	L'INTELLIGENCE, L'INTELLIGIBLE ET L'INTELLECTION SONT, EN DIEU, RÉELLEMENT IDENTIQUES	
	1 Textes de S. Thomas.	303
	2 Inférences diverses établissant la conclusion.	304
294	3 L'unité de l'acte de foi en tant qu'elle est fondée sur l'unité de l'intellection subsistante. L'unité de l'acte de foi n'est pas adéquate- ment expliquée par celle de l'acte d'intellec- tion naturelle : celui-ci est conforme à l'on- tologie de l'objet sensible, non à la simpli- cité de Dieu.	305
295		
295	L'acte de foi unit l'intelligence du croyant à Dieu communiquant une expression intelli- gible de soi-même dans l'acte de révélation :	
296	cet acte et cette expression étant, réellement, identiques en Dieu, le croyant est, par son acte, uni à Dieu objet de la foi.	
297		
298		

TABLE ANALYTIQUE PAR MATIÈRES

*Nous renvoyons, pour les sigles, à la page 9 du présent volume.
Après la mention N, ou bien en l'absence de mention antécédente, p. renvoie à une page du premier volume. Après la mention Exc., p. , renvoie à une page du deuxième volume.
Pour un mot déterminé, la mention N renvoie aux numéros où il est traité principalement de la notion ou de la question désignée par ce mot : on pourra ainsi se reporter aisément à la table analytique par chapitres. La seule mention p., avec (N), renvoie aux pages où cette même notion ou question n'est traitée qu'incidemment.*

ABSTRACTION

Sa nécessité : IV, 740 ; ses limites : p. 297 (Cf. Concept, Essence).

ACQUIESCEMENT

Disposition intermédiaire entre l'adhésion et le consentement : p. 158.

ADAM

La foi d'Adam ne supposait pas un témoignage extérieur mais procédait de la seule lumière intérieure : IV, 320.

ADHÉSION

i Nature

Définition : p. 157 (Cf. Disciple : adhérer, c'est être comme le disciple vis-à-vis du maître).

L'adhésion concerne formellement la Vérité première se révélant, et, dans sa lumière, la Vérité révélée : p. 31g (Cf. Assimilation).

L'adhésion est, du côté humain, la substance de la foi. A ce point de vue, la foi est comparable à la science : p. 229.

L'adhésion doit s'achever en communion intelligible : N 35, p. 319 ; II, 396.

2 Motion volontaire liée à l'adhésion

Les deux habitus, intellectuel et volontaire, exigés par la nature de la foi, concernent formellement l'économie de l'adhésion ; mais leur rôle n'est fondé que par relation au Vrai et au Bien transcendants : N 47, pp. 467-468.

La motion volontaire associée à l'adhésion est l'amour en Dieu et pour Dieu de la foi inventée par Amour : N 48, pp. 479-480 ; elle consiste donc à aimer le croire dans l'Amour dont Dieu l'aime : N 51, pp. 319-320.

Elle coïncide alors avec l'information de la foi par la charité : Ibid.

Lorsque la motion volontaire conjointe à l'adhésion devient insuffisante, c'est par l'amour qu'elle doit être réaffermie : N 48, p. 485.

3 Rapport entre adhésion et assentiment

a Distinction :

L'assentiment est ordonné à l'adhésion : N 35, p. 315.

L'adhésion devient, en foi divine, prépondérante sur l'assentiment : N 35, pp. 321-322.

La distinction adhésion-assentiment correspond, en un sens, à la distinction habitus-acte : N 54, p. 540.

L'assentiment est à l'adhésion comme l'objet conjoint à l'objet principal : N 26, p. 172 ; ou comme la démonstration à l'évidence : pp. 324-325.

b Portée de cette distinction

La tension entre le créé et l'incrété, essentielle à la foi, est exprimée par la distinction entre l'assentiment et l'adhésion : N 48, pp. 474-475.

L'assentiment et l'adhésion étant, psychologiquement, distincts et en nécessaire corrélation : X 35, p. 326, il s'ensuit, de l'un à l'autre, une incoercible oscillation, au sein même de la certitude de foi : N 35, pp. 323-327.

L'écart entre l'adhésion et l'assentiment n'est réduit complètement que par la vision ; mais la perception affective de cet écart est déjà amortie dans la foi par l'activité des dons : N 55, pp. 560-562.

AGNOSTICISME

Il consiste à minimiser ou même à nier le caractère réel de la saisie que précisent les *déterminations* intelligibles de l'objet de foi.

Il ruine par là même la stabilité de ces déterminations intelligibles : N 36, P- 333 : IV, 591. 59*. 606 (Cf. Dieu).

.AMOUR

i Economie générale

a Naturelle

Il y a un amour de nature antécédent à toute opération ; et qui se présente de ce chef comme étant en involution avec la connaissance : N 21, pp. 116-117.

Mais, du point de vue de l'exercice, une connaissance est toujours requise à l'amour : N 21, p. 116 ; III, 18 ; N 54, p. 541 ; V, 378-379.

L'homme est capable d'aimer, plus que les réalités créées ne sont aimables (Cf. Fin) : N 41, p. 411.

Aussi cet amour se concentre-t-il sur lui-même. L'amour de l'amour, c'est l'amour exercé par un sujet conscient de soi-même parce qu'il est intelligent : N 44, pp. 429-430.

b Surnaturelle

L'amour n'est vrai dans l'homme que s'il est participation à l'Amour de Dieu : N 45, p. 440.

Même entre Dieu et l'homme, l'amour tend vers une réciprocité qui est le don gratuit de Dieu, mais qui est conforme à la nature de l'amour : N 49, P. 4*7.

2 Un amour est toujours, réellement, concomitant à l'exercice de la foi

Il y a un amour surnaturel, même dans la foi morte ; mais cet amour n'est pas l'amour de charité : N 52, p. 528.

a Cet amour a deux incidences

— Amour requis à l'exercice de la foi. L'exercice de la foi requiert un amour : N 21, p. 119, fondé sur l'amour de Dieu pour l'homme : N 21, p. 121 (Cf. Cause). Cet amour est ordonné à la foi. Il y a un amour du « croire » antécédent à la foi : N 43, p. 425. C'est l'amour qui établit, du croyant à Dieu, la qualité et le degré de proximité sans lesquels l'attrait persuasif de la Vérité première ne pourrait se développer : N 49, p. 487.

— Amour fondé sur l'exercice de la foi. L'amour (de charité) qui suit la foi est différent de l'amour qui la précède : N 21, p. 118 ; III, 23 ; N 43 et 46. La foi théologale, et elle seule, assure à l'amour l'objet dont il a besoin, mais à la condition de se développer dans l'amour : N 21, pp. 116-117. La foi est ordonnée à cet amour. La foi procède, immédiatement, d'un amour de l'homme pour Dieu ; et elle a pour objet premier l'Amour : N 10, p. 76.

b Ces deux incidences sont un.

L'amour est en repos dans la foi, en attente dans la préparation à la foi : N 42, P- 4*3.

La foi va de l'amour à l'amour, tout comme le Verbe de Dieu : N 21, p. 116.

La priorité, relative, de l'Amour sur la Vérité, en ce qui concerne l'exercice

11
J)
J
p
f
>
5

de la foi, vient de ce que l'Amour est atteint immédiatement, la Vérité, médiatement N 49, pp- 488-490 (Cf. deuxième équation de la foi),
(Cf. Bien, Finalité, Joie, Ordre).

ANALOGIE

— L'analogie en tant que structure métaphysique : IV, 252, 253, 270.

— L'analogie de la foi. Cette expression a deux sens : le prophétisme doit procéder de la foi : II, 178 ; l'analogie (métaphysique) permet d'interpréter les données de la foi : N 16, p. 100, § 2 ; II, 395. Le premier sens inclut le second ; car l'intensité de la lumière révélatrice (qui appartient au prophète) appelle la communication des objets révélés (communication qui requiert l'analogie au second sens).

L'analogie de la foi a une portée positive : IV, 591, 606.

Mais elle ne signifie jamais une ressemblance entre la créature et Dieu sans qu'il existe une dissemblance plus grande : V, 449.

ANGES

Péché de l'ange : V, 359.

APOLOGETIQUE

L'apologétique, théologie de la crédibilité rationnelle : Exc. VII, p. 271-275.

APPEL DE DIEU

(Cf. Vocation).

APPREHENSION

(N 25, P- 156).

ARGUMENT

L'argument est ce qui induit à croire ou bien ce qui manifeste la vérité : IV, 46.

(Cf. Crédibilité, Miracle).

ARTICLE

On peut distinguer trois catégories d'assertions en ce qui concerne l'assentiment de foi : N 26, p. 164.

Certaines assertions qui, en fait, sont crues, sont, de soi, démontrables : pp. 198-202.

Mais cela seul qui est de soi indémontrable est objet de la foi proprement dite et divisé en articles : IV, 35.

Car les articles sont à la foi ce que les définitions sont à la science : IV, 489, c'est-à-dire irréductibles à d'autres vérités.

L'article est comme l'empreinte de la Vérité première ; il ne fait pas nombre avec elle, mais soutient avec elle le rapport d'objet conjoint à objet principal : N 36, p. 329.

L'article révélé assure une saisie objective de la réalité divine qu'il exprime : (N 35) > p. 325 ; en ce sens, il se résout dans la Vérité première : IV, 544.

Il ne s'intègre dans l'unité de l'acte de foi que grâce à la Vérité première se révélant : N 37, p. 359.

ASSENTIMENT

— C'est l'incidence intellectuelle de l'engagement total de la foi : N 5, p. 37.

Ou encore, c'est l'état de l'intelligence qui répond à la présentation d'un objet évident : N 25, p. 157.

L'assentiment se distingue du consentement comme l'intellectuel du volontaire : (N 5), p. 37 ; N 8, p. 58 ; I, 3 ; IV, 5.

Il est médiat ou immédiat : IV, 192.

— L'assentiment de foi concerne formellement la vérité révélée (plutôt que la Vérité première se révélant) : N 35, p. 319, en sorte qu'il « réalise » l'objet : (N 3), p. 33 (Cf. Adhésion).

— L'assentiment de foi repose en droit sur une motion volontaire : N 46, p. 452 ; sur un amour : (N 5), p. 39. Cette motion volontaire se distingue de celle de l'intention de la foi parce qu'elle ne tend à aucune valorisation de l'objet ou de sa formulation : N 46, pp. 460-462.

La motion volontaire liée à l'assentiment de foi, consiste à aimer pour croire ; elle est en harmonie avec l'information de la foi, laquelle ordonne le croire à l'amour : N 51, p. 520.

L'assentiment de foi peut être rendu plus ferme par la volonté : IV, 244, 351 à V, 150. Il ne peut reposer sur une accumulation de probabilités : IV, 97» 98, 243.

Il requiert un jugement de crédibilité certain ; mais en retour, il a sa certitude propre, indépendante de celle des motifs de crédibilité : IV, 400, § 3.

— Une fois accordé, il ne peut être révoqué en doute (Cf. Doute).

ASSERTION

(N 25, p. 156).

ASSIMILATION

Achèvement de la vie de grâce : II, 227.

La foi est assimilation au Christ : II, 43, 208, 227, 275.

Mais le croyant est, en un sens, en regard du Christ, ce que le Christ est, relativement au Père : II, 164-168.

En sorte que la foi est une assimilation à la Vérité première : on peut la comparer à la similitude propre à la première des processions trinitaires : N 20, p. 113 ; IV, 636 ; N 55, pp. 563-564.

AUTORITE

L'autorité de Dieu est fondée formellement sur son titre de Créateur : N 38, p. 361.

Mais l'expression adéquate, formelle, de l'« autorité divine » est, en ce qui concerne la foi, la véracité divine : N 38, p. 364 ; IV, 628. Ou bien, équivalentement, l'autorité de Dieu révélant, ou la révélation (et non les signes) : IV, 393.

L'autorité *objective* est propre à la religion *révélée* : IV, 599.

BAPTÊME

Il est sacrement de la foi.

L'étroite relation de l'article et de la Vérité première fonde la comparaison de la foi et de la définition augustinienne du sacrement : N 41, pp. 380-382.

BIEN

Convertible avec le vrai : N 31, p. 245 ; N 54, pp. 546-550 ; V, 132, 166, 392.

En ce qui concerne la réalisation de la destinée humaine, le désir du bien est *provisoirement* plus important que l'estimation juste de ce bien : N 43, p. 422.

Le bien de Dieu est le bien de l'homme : N 45, p. 440 ; N 48, pp. 480-481.

(Cf. première *équation* de la foi)

L'oscillation affective de la foi se résout dans le souverain Bien, (comme l'oscillation intellectuelle dans la Vérité première) : N 48, p. 483.

On peut aimer la foi parce qu'elle est la condition nécessaire de la béatitude, ou bien parce qu'elle est une forme éminente-du bien de Dieu : ce sont là deux aspects du même amour : N 49, pp. 497-499.

BORNE (et terme)

Le terme fait intrinsèquement partie de ce qu'il termine.

La borne ne fait pas intrinsèquement partie de ce dont elle est borne : IV, 85.

Normalement, le jugement de crédence borne la crédibilité sans en être le terme : N 32, p. 267.

CARTÉSIANISME

Exc. IV. Toute puissance et liberté divines.

Bien que chrétien en ses affirmations. Descartes n'a pas eu l'audience de l'Eglise parce que son système n'est pas hospitalier à la vérité chrétienne : IV, 68.

CATHOLIQUE (Foi divine et)

La foi divine et catholique est la foi divine lorsqu'elle est reçue au sein de l'Eglise catholique : N 34, p. 311.

Si, et seulement si, il est explicitement révélé que l'infailibilité de l'Eglise vaut relativement à telle vérité que l'Eglise présente seulement sous la note de l'infailibilité, cette vérité est crue de foi divine : Exc. XI, p. 301.

CAUSE

Les causes subordonnées agissent en vertu de la Cause première : V, 402 ; Exc. III, p. 229-230 ; Exc. XI, p. 298. Et cela, à la façon dont le mobile est actuellement mû par le moteur : IV, 442.

Ainsi, Dieu seul est cause de la foi : V, 69. Mais cette causalité s'exerce normalement par la charité : V, 194.

La contingence résulte des interférences des divers types de causalité : Exc. II ; Exc. V, p. 239-241.

Il y a involution entre les différents ordres de cause : Exc. III (Cf. Finalité, Forme).

Le miracle est une forme de la causalité : Exc. V, p. 235, 243-249.

CERTITUDE

1 Nature

Détermination à un parti unique : N 8, p. 55 ; N 25, p. 158 ; I, 8 ; IV, 17 ; avec exclusion de tout parti contraire, ce qui l'oppose à l'opinion : IV, 154.

Elle concerne formellement l'intelligence, mais également l'homme tout entier : N 25, pp. 158, 188 ; I, 8 ; IV, 17.

Elle concerne exclusivement le vrai : IV, 20, 661.

Mais elle comporte en outre une fermeté, qualitativement différente de l'inerrance : en sorte que la foi humaine est première du point de vue de la certitude, et l'induction du point de vue de l'inerrance : N 6, p. 47.

2 Espèces

La certitude subjective suppose en principe que tous les moyens d'investigation sont connus : N 8, p. 56 ; I, 9.

La certitude objective est sensible ou intelligible : N 8, p. 57.

La certitude immédiate résulte normalement de l'évidence et la certitude médiate de la démonstration : IV, 19, 192 ; V, 419.

La certitude probable concerne le vraisemblable c'est-à-dire le semblable du vrai : I, 9 ; IV, 247, 747.

La certitude est en général diversifiée selon les domaines : N 8, p. 53 ; IV, 347.

3 Genèse, progrès, degrés

— La certitude est un état du sujet, et, objectivement, un bien ; il peut donc y avoir totalisation homogène des motifs divers qui la fondent, sans qu'il y ait évidence : N 29, pp. 222-223 ; N 35, p. 324 ; N 42, p. 410 ; N 43, p. 422.

Une certitude absolue peut être obtenue par preuve et ne requiert pas démonstration : N 29, pp. 198-202.

Elle résulte, dans le cas de la foi, d'une interférence volontaire : IV, 19 ; V, 419.

— La certitude se développe par intégration : IV, 245-246.

Aussi elle peut être accrue par le seul jeu de la volonté : IV, 244.

— Il existe deux types de plus ou moins dans la certitude :

plus ou moins intensif, résultant de la comparaison de différents types de savoir ;

plus ou moins extensif, résultant des variations (subjectives) à l'intérieur d'un même type de certitude : N 28, pp. 190-192.

4 Certitude de la foi humaine

La foi humaine n'est pas absolument certaine :

— Parce qu'elle est en fait retouchée par l'expérience, et parce qu'elle forge un consentement artificiel, disjoint de l'assentiment : N 8, p. 58.

— Parce qu'elle oscille entre les deux pôles d'évidence, irréductibles, connaturs à l'homme : intelligence et sens : N 8, pp. 59-60 (oscillation qui exclut la détermination requise à la certitude (Cf. Oscillation de la foi).

— fanatisme lui-même n'est pas critère d'une certitude absolue parce qu'il est irraisonnable : N 8, pp. 58-59.

5 Certitude de la foi théologique

a Ses qualités en tant que certitude

Grandeur parce qu'elle vient de Dieu, précarité parce qu'elle ne s'acclimate pas parfaitement en terre rationnelle : (N 26), p. 161.

Cette certitude est autonome, en ce sens qu'elle n'a pas de rapport direct avec le poids des raisons qui la précèdent, autrement dit avec la certitude de crédibilité : IV, 400, 664 ; V, 150, 345.

Elle est supérieure à celle de la science, car elle a pour fondement la vérité divine : IV, 424 (Cf. Croire).

Elle est infaillible parce que la foi est une vertu : IV, 661, dans l'intelligence : IV, 359.

Cette infaillibilité comporte la fermeté : II, 179, 185 qui lui vient de la Vérité première : IV, 664, et l'inerrance (Cf. Erreur) qui lui vient de l'instinct intérieur (Cf. ce mot) : en sorte que, même au point de vue de l'inerrance, la foi théologique (et non la foi humaine) l'emporte sur l'induction.

b Ses qualités en tant que théologique

La certitude de foi théologique se réalise par objectivation : IV, 107, aussi est-elle auto-réflexive, à la différence de la certitude rationnelle : (N 28), pp. 190-191 ; (N 55), p. 563.

Cette certitude est absolue, tout comme si elle procédait de l'évidence, parce que le croyant est rendu, par la foi, participant de l'auto-intelligibilité divine : N 20, p. 114 ; N 24, p. 144 ; N 40, p. 376 ; IV, 485, 486, 636, 664.

En vertu de la simplicité de son principe, la certitude de la foi théologique récapitule tous les aspects de la certitude : N 36, p. 341.

La certitude de la foi morte est, du point de vue formellement intellectuel, la même que la certitude de la foi formée ; mais elle souffre, dans sa cause, de la même contradiction que la foi morte elle-même : N 52, p. 528.

c Son amplitude dans le croyant

La certitude de foi (ainsi que la foi elle-même) est :

dans l'intelligence comme dans son sujet : N 47, p. 465.

dans la volonté comme dans sa cause : V, 143.

CHARITE

Elle est cause de la foi : V, 194 (Cf. Amour).

COMBAT (de la foi)

L'épreuve de la foi et la preuve de la foi sont constamment mêlées dans le combat de la foi ; elles s'annulent dans la même victoire : N 11, p. 81 ; II, 267-275.

COMMENCEMENT

Foi, commencement de la vie éternelle (Cf. Vie éternelle).

COMMUNION INTELLIGIBLE

Notion : II, 396.

Cette notion permet de comparer foi et obéissance : IV, 715 (Cf. Adhésion).

COMPLEXITE (de la Foi)

Simple en lui-même, l'objet de la foi est appréhendé par l'intelligence humaine conformément à son mode, et partant d'une manière complexe. Cette complexité se retrouve, dans la psychologie de la foi à divers points de vue : N 26, p. 169 : crédence-credibilité ; assentiment-adhésion.

Cependant cette complexité est d'autant plus amortie que le croyant se trouve sous l'emprise simplifiante de la Vérité première ; N 36, p. 337' (Cf. Connaissance ; Jugement ; Objet de la foi).

CONCEPT

Nous le formons pour saisir la « res » : IV, 740.

Il s'insère normalement dans la psychologie de la foi à la faveur de la distinction assentiment-consentement : p. 37.

En ce qui concerne la foi, les concepts sont donnés par Dieu, non formés par l'homme : IV, 740,

CONCILE

Leur procédure : Exc. I.

Les textes conciliaires ont valeur dogmatique en eux-mêmes et non quant à leurs considérants : IV, 185, 507. Mais les mots qu'ils emploient sont relatifs au contexte sémantique contemporain : IV, no, § 2.

On peut à ce point de vue dire qu'ils ont une forme polémique : IV, 574 (Cf. Magistère).¹

CONJECTURE

(N 25, p. 156).

CONNAISSANCE

i Connaissance naturelle

Epouse la condition du sujet : IV, 63, 286.

Aussi les premiers principes de la connaissance nous sont-ils innés, bien qu'ils ne soient explicitement connus que dans l'assimilation des choses sensibles : IV, 522.

Involution entre l'amour et la connaissance (Cf. Amour).

2 Connaissance de foi

La foi est substantiellement une connaissance : N 23, p. 140 ; N 26, p. 166r et révélée comme telle : N 10, p. 75.

a Connaissance de foi en regard de la connaissance naturelle.

— Différence quant à la cause efficiente : Dieu ne fait que soutenir *l'exercice* de l'acte de connaissance naturelle, tandis qu'il intervient *intrinsèquement* dans l'économie de l'acte de foi : N 37, p. 344.

— Différence quant à la cause formelle : la connaissance propre à l'homme requiert, pour être parfaite, deux conditions qui s'opposent partiellement : concrétude, immatérialité. La connaissance de foi réalise ces deux conditions : N 56, p. 57°;

— La lumière de foi assume la lumière naturelle à ses propres fins. La foi permet et favorise, touchant ses propres objets, l'exercice de l'intelligence : N 16, p. 100, mais sous le contrôle de l'Eglise : N 16, p. 102.

— Concernant un même objet, l'évidence, formellement, exclut la foi ; mais la foi assume l'évidence, nécessairement relative, que l'homme peut avoir d'une *existence* transcendante : IV, 40-42.

b Connaissance de foi en elle-même.

— La foi concerne le mode humain de la connaissance : l'homme connaissant d'une manière complexe ce que Dieu connaît d'une manière simple : IV, 25, 62, 63, 425, 618, 719, 741.

Cependant la foi participe au mode divin :

parce qu'elle assure substantiellement la même prise que la vision : II, 139-159 (Cf. Vision).

parce qu'elle réalise un tact intime : II, 152, et une présence affective : V, 393.

parce qu'elle est une saisie immobile plutôt qu'un mouvement : N 24, p. 151.

— La foi connaît sa nature dans l'acte révélant ; tout comme l'intelligence connaît sa nature dans son acte : N 37, p. 360.

— La connaissance de foi est supérieure à toute autre connaissance, car mieux vaut une connaissance moindre d'une chose plus parfaite qu'une connaissance meilleure d'une réalité inférieure : p. 39 ; I, 4 ; V, 190.

Elle est même supérieure à la connaissance prophétique : IV, 494.

c Connaissance de Dieu (Cf. Dieu).

Comparaison de la connaissance de foi et de la connaissance que Dieu a de lui-même : Exc. XII.

CONSCIENCE

- La conscience non thétique ou spontanée est condition de la conscience thétique : IV, 680.
- La foi comme telle est consciente d'elle-même, parce qu'intellectuelle : N 10, p. 76.
- La foi divine, à la différence de la foi humaine, saisit dans la lumière de Dieu sa propre genèse, parce qu'elle découvre, dans cette lumière, l'harmonie entre sa structure et sa propre finalité : N 36, p. 341 sv. ; Cf. H, 219-221.
- Mais cette sorte de conscience n'est donnée que dans l'amour. Le croyant n'a donc pas la conscience immédiate du caractère naturel de la foi : N 56, p. 576 ; V, 453, 454.
- La Vérité révélante donne, de la note « révélée », une conscience objective semblable à un instinct : N 37, p. 355.
- Le croyant reçoit la lumière révélante à la faveur d'une prise de conscience objective et non pas réflexive : N 38, p. 365, IV, 714 ; N 40, p. 376.
- Aussi la crédence implique-t-elle une prise de conscience de la lumière de foi : N 32, p. 287.

CONSENTEMENT

- Définition : N 25, p. 158. Distinction d'avec l'assentiment : IV, 5 ; cette distinction se rapporte à la distinction de l'intelligence et de la volonté : p. 37.
- Le consentement, en foi humaine, l'emporte en droit sur l'assentiment ; d'où la déficience de la certitude en foi humaine : p. 58-59.

CONTINGENCE

- Organisation des types de contingence : Exc. II, p. 219-224.
- Fondement métaphysique des différents types de contingence : Exc. V, p. 239-240.
- Connaissance des degrés de la contingence : Exc. V, p. 249-252.

CONTRADICTOIRES

- Il est privé de sens de dire que Dieu peut réaliser les contradictoires. Il est donc sans portée d'affirmer : « Il est possible, ou il est impossible que Dieu réalise les contradictoires » : Exc. IV, p. 235.

CONVICTION

(N 25, p. 159 ; IV, 21.)

CREATION

- Démonstrabilité : IV, 33, 185.
- Il n'y a pas d'avant de la création, sinon imaginativement : IV, 33 f.

CREDENCE

- Définition : contrepoint rationnel de la foi : N 27, p. 178 ; IV, 69.
- Le jugement de crédence est concomitant à l'infusion de la foi et au premier acte de foi. Il est formellement le *terme* de la démarche grâce à laquelle la raison accorde spontanément son assentiment à la révélation : N 27, p. 178.
- La crédence et la crédibilité sont : séparées l'une de l'autre par l'infusion de la foi ; distinctes formellement ; en continuité psychologiquement : N 27, pp. 186-187.
- On peut donc distinguer, formellement du moins (IV, 138), deux jugements, l'un de crédence, l'autre de crédibilité : N 26, p. 172 ; N 27, pp. 186-187.
- Le jugement virtuel de crédibilité termine la crédibilité ; le jugement de crédence la borne : N 32, p. 267 ; IV, 405. Ces deux jugements, en droit, ne font qu'un : N 33, p. 296.
- La foi change en démonstration la preuve certaine de crédibilité : N 31, pp. 261-262 ; la crédence est la perception simple de cette crédibilité achevée.
- Il n'y a normalement qu'un seul jugement : le jugement de crédence concomitant à l'origine de la foi, et bornant la démarche de crédibilité : N 32, p. 265.

.ii
J

0
«C
0.
0
■£.
V
: Z»

Cependant, si l'ultime inspiration du Saint-Esprit est refusée, la crédibilité peut se fermer sur un véritable jugement de crédibilité ; N 32, p. 268.

Le contenu de la crédibilité demeure dans la foi : N 32, p. 270.

— La crédibilité et la crédentité sont en relation réciproque, en ce sens que chacune trouve en fonction de l'autre son statut épistémologique normal : N 32, p. 278 ; mais cette réciprocité ne signifie pas univocité.

Le jugement de crédibilité est requis au jugement de crédentité, mais s'inscrit dans une finalité objective commandée par le même jugement de crédentité (comparaison avec le processus de justification) : N 32, p. 288.

La relation entre crédibilité et crédentité est saisie par l'homme d'une manière complexe, par comparaison de ses termes ; par Dieu, d'une manière simple, comme relation : N 32, p. 290.

— Le jugement de crédibilité-crédentité est un acte du libre arbitre : N 33, P. 293.

Ce caractère ne s'explique qu'en fonction de la gratuité du secours de Dieu : N 33, P. 295.

— La relation entre la crédibilité et la crédentité est comparable à la relation entre l'Eglise comme signe et l'Eglise comme témoin. Elle ne peut consister en un enchaînement univoque : N 34, p. 305.

CRÉDIBILITÉ

i Définition

C'est l'incidence rationnelle de l'intention de la foi : N 27, pp. 175, un jugement de crédibilité peut la terminer (Cf. Crédentité).

2 La crédibilité en regard de la foi

a La crédibilité avant la foi.

— Elle est nécessaire : IV, 96, ce qui condamne le fidéisme et le senu-fidéisme : IV, 434 ; mais non nécessitante, ce qui exclut le rationalisme : IV, 434, 820, et en général le naturalisme : N 27, p. 179.

La crédibilité peut être envisagée soit à partir de son essor rationnel, soit en fonction de son aboutissant théologal : ces deux aspects sont inséparables : Exc. VU, p. 271.

— Il y a, de la crédibilité à la foi :

distinction : la foi appartient à l'intelligence, la crédibilité plutôt à la raison : IV, 119.

discontinuité : N 27, p. 178 ; N 32, pp. 263-265, 267, 275.

continuité : N 32, pp. 265-266.

En sorte qu'il y a, de l'une à l'autre, intégration qualitative : N 32, pp. 264-265.

C'est-à-dire qu'il y aurait contradiction à ce que la crédibilité ne soit pas ouverte sur la foi : IV, 434, 820.

— La crédibilité est à la foi ce que la démonstration est à l'évidence : N 29, P. 227.

Les arguments de crédibilité sont le fondement rationnel de la foi : N 15, p. 96. Mais la lumière de la foi incline plus sûrement à croire : IV, 334 (Cf. Certitude).

b La crédibilité dans la foi.

La foi change en démonstration la preuve certaine de crédibilité : N 31, p. 260.

La crédibilité est en elle-même certaine et inévidente. La foi donne l'évidence de l'économie de la crédibilité, tout comme la vision donne l'évidence de l'économie de la foi : N 29, p. 218 ; N 31, p. 259 ; N 32, p. 274 sv. ; IV, 564.

2 La crédibilité considérée en elle-même

a Structure.

La crédibilité, considérée du côté du sujet, ne procède pas par mode démonstratif. C'est une preuve certaine fondée, non sur l'enchaînement des causes formelles, mais sur une finalité dont Dieu lui-même se porte garant N 2u, pp. 206-218.

Aussi est-ce une preuve par signes (ordre des causes finales), plutôt qu'une démonstration (ordre des causes formelles). D'ailleurs le secours divin, qui est nécessaire : IV, 294-295, 432, peut s'intégrer à la preuve par signes : IV, 432, non à la démonstration.

Elle n'est pas une preuve par l'effet propre, mais une preuve par signe : N 29, pp. 194-205.

Au point de vue de la valeur probative, les deux crédibilités humaine et divine, encadrent l'induction scientifique commune : N 31, p. 23S.

La crédibilité divine est plus proche de l'induction scientifique que de la crédibilité humaine, car Dieu en exhausse la finalité et en approfondit la certitude : N 31, p. 259 sv.

b La preuve de crédibilité donne la certitude plutôt que l'évidence : IV, 304.

Il y a cependant, en un sens, une évidence de crédibilité même avant la foi ; le sens de la locution « évidence de crédibilité » paraît être le suivant : les signes qui accompagnent la crédibilité sont en eux-mêmes objets d'évidence : N 29, pp. 224-231 ; N 32, pp. 273-274.

le prophète a l'évidence du fait de la révélation, et par suite l'évidence de sa crédibilité : IV, 494.

La certitude de crédibilité ne peut consister en une accumulation de probabilités ; mais elle peut être au *terme* d'une telle accumulation, en vertu d'une intégration effectuée par le sujet : X 29, p. 221 ; IV, 97-98.

La crédibilité divine a une valeur éminente, parce qu'elle est fondée sur : la véracité divine 'M' '-C

une inférence dont la structure est négative

l'involution entre le vrai et le bien : N 31, pp. 245-247.

4 La crédibilité dans son exercice

a Il est difficile d'arriver naturellement à la certitude de crédibilité : IV, 42, § I.

Car elle requiert la rectification adéquate du sujet *spirituel* (intelligence et volonté) : X 27, pp. 182-183 ; la crédibilité ressortit en effet principalement au libre arbitre, mais également à la liberté : N 33, p. 293.

Un secours de Dieu est donc nécessaire avant la grâce de la foi ; il est illumination et inspiration (cette dernière pouvant être refusée par l'homme) : N 31, pp. 248-249.

Ce secours, ou instinct intérieur, a priorité sur l'argument rationnel : IV, 294-295, 324, 328 (Cf. Miracle, Signe) ; en lui se résoud la crédibilité : N 30, p. 237.

6 On peut exprimer le rôle intrinsèque du secours de Dieu dans la preuve de crédibilité, en distinguant entre la crédibilité formellement prise et la crédibilité adéquatement prise. Cette distinction a trois caractères :

elle correspond à la distinction entre l'abstrait et le concret : N 31, pp. 249-251 ; N 33» P- 297 ; IV, III.

elle est fondée sur la distinction du secours de Dieu en illumination et inspiration, dans la préparation à la foi : N 31, p. 248.

elle concerne deux points de vue complémentaires plutôt que deux espèces : N 31, p. 254.

La crédibilité, adéquatement prise, inclut le secours de Dieu, tant illumination qu'inspiration : N 31, p. 255.

Mais il est légitimé d'envisager la crédibilité rationnelle en elle-même, indépendamment du secours de Dieu. Ainsi elle est l'objet de la science apologetique : Exc. VII, p. 272-275.

En retour, l'insuffisance de justification rationnelle de la foi est *permise* par Dieu pour manifester un ordre meilleur, celui de la grâce : N 40, p. 374 (Cf. Certitude, Crédentité). S

c L'Eglise est dépositaire de la crédibilité comme elle est gardienne du dépôt : N 27, p. 183 ; elle récapitule enfile tous les motifs de crédibilité : N 34, pp. 303-304 ; IV, 512 (Cf. Eglise). J.

* 61
X

JJ

J

>

>>

C

>

<mc

0.

0

■.8-

V

CROIRE

On ne peut jamais trop croire à Dieu : IV, 547, 697, 751.

Croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu : IV, 653, 657 ; V, 308.

CROYABILITÉ

Définition : IV, 761.

Dieu, seul, est éminemment « croyable » ; IV, 755 ; (Cf. Croyance),
n, 30» 31» 45, 52, 328-330 ; V, 17.

CROYANCE

(N 25, p. 159.)

CYCLES DE LA FOI

Deux manières de décrire l'unité des contributions intellectuelle et volontaire dans l'acte de foi : N 54, pp. 546-552 ; V, 132, 386.

DECLARER, DEFINIR (TENIR)

(Cf. Magistère : IV, 507, 509).

DEFINITION

(Cf. Essence) — Définitions de la foi (Cf. Economie).

DÉMONS

— Le démon est le père du mensonge : II, 107 ; on lui résiste par la vérité : II, 108.

— Les démons croient plus facilement que nous : ils ont connu certains articles ; Ils voient que les chrétiens vont au ciel ; ils sont sûrs que les miracles ne viennent pas d'eux.

Mais la foi des démons est une contrainte intellectuelle purement naturelle, sans rapport avec la vraie foi ; elle est un mode équivoque de la « foi in se » ; la violence qui lui est inhérente concerne la motion volontaire : et cet état de violence montre que la volonté a un rôle intrinsèque dans la foi (Cf. Equations de la foi) : N 53, pp. 531-533.

DEMONSTRABILITE

I Démonstrabilité de la crédibilité

(Cf. ce mot) : IV, 269, 273, 369.

Elle est fondée sur la colligation des signes : IV, 275.

La lumière de la foi incline plus sûrement à croire que son fondement rationnel : IV, 334.

2 Démonstrabilité de l'existence de dieu

Cette existence ne peut être désignée adéquatement, mais seulement par ses effets : IV, 421. Aussi l'inférence qui conclut «Dieu existe» est-elle plutôt une preuve qu'une démonstration : N 29, pp. 198-200.

Il est difficile à l'homme dans les conditions présentes de faire cette inférence : IV, 42 (Cf. Révélation).

DÉMONSTRATION

Elle procède à partir de l'essence, tandis que la preuve remonte de l'effet vers l'essence : N 29, pp. 201-203 ! 203» 242-246.

Cependant elle est comme la preuve une structure objective, à la différence de la certitude ; on peut en effet connaître avec certitude sans pour autant démontrer : IV, 182, 227.

Opposition possible entre démontrer et comprendre : IV, no.
(Cf. Preuve).

DEPOT

La foi est conservation d'un dépôt : N 10, p. 71.

Ce dépôt constitue l'objet *dé* la révélation actuée (Cf. ce mot).

Il est immuable : II, 70-16 ; N i6, p. roi (Cf. Signification, Révélation).

L'Eglise gardienne du dépôt est maîtresse de son interprétation : N 14, p. 95 ; N 15, P. 97 ; Ih' P. 11,1 ; ou l)ien témoin : N 34, p. 303 ; IV, 498-510, 632.
Le fait dogmatique, négatif ou positif, soutient avec le dépôt révélé une connexion nécessaire, que seule l'Eglise a qualité pour discerner et déclarer d'une manière permanente : Exc. X, p. a88.

DÉSIR

Le désir de l'amour, par lequel on peut posséder, s'épanouit dans le repos qui assure cette possession : N 45, pp. 444-445.

Le fait d'aimer la foi est lui-même objet de désir : N 45, p. 444.

Le désir, en un sens, demeure dans le repos de la vision : N 45, p. 444.

Il n'est pur que s'il est ordonné à la fin : N 45, p. 448 ; V, 52-54.

DÉVELOPPEMENT (de la foi)

(Cf. Progrès, Maximum. Unité).

DIEU

i Dieu en lui-même

En Dieu il y a identité entre l'intellect, l'acte de l'intellect, la forme de l'intellect et l'objet de l'intellect : N 20, pp. 114-115 ; N 24, p. 147 ; N 40, p. 376 ; Exc. XII.

Cette identité est signifiée dans celle du Verbe et de la Sagesse : IV, 836.

Il y a trois manières de connaître Dieu, ou ce qui le concerne : N 1. Ces trois manières sont également nécessaires : N 2.

2 L'existence de dieu en regard de l'objet de foi

(Cf. Vérité première).

Dieu est principe et fin de tout le créé : de la foi en particulier. Le plus important, c'est l'immanence de Dieu à sa création (IV, 662)

Dieu est simultanément fin et objet de la foi : IV, 56, 682.

Dieu est souverain objet de la foi parce qu'il est intellection subsistante ; et la fonction primitive de la foi est d'affirmer la réalité de Dieu : N 10, p. 72.

L'existence de Dieu est donc le premier article : IV, 57 ; V, 17 (Cf. IV, 49).

Elle a un rôle principal : IV, 423.

3 L'existence de dieu comme objet de foi

Dieu est connu négativement : IV, 421, 463 ; il y a cependant une certaine connaissance positive de Dieu : IV, 591, 606 ; V, 117. Il est connu « totum », « non totaliter » : IV, 547 ; Exc. III, note 4

(Cf. Vision).

4 L'existence de dieu objet de connaissance naturelle

(Cf. Analogie).

Il y a une preuve de l'existence de Dieu : IV, 178, 179, 421.

Cette preuve est en un sens une démonstration : IV, 185, 188, 193, 421 ; N 29, pp. 198 sv.

Certains attributs sont démontrables ou non, selon l'acception qu'on leur donne : Dieu est un, Dieu est créateur : IV, 35, 185.

Mais il n'y a pas d'inférence purement intellectuelle, faisant passer du fait que Dieu existe au fait que Dieu en lui-même est fin : N 46, p. 457.

DIFFÉRENC(T)IATION

(IV, 125, § I.)

DILETTANTISME

Opposé à la joie (Cf. Joie) : V, 109.

DISCIPLE

Le fidèle est, vis-à-vis de Dieu, comme le disciple vis-à-vis du maître : N 35, PP. 316-319. (Cf. Maître).

*

d

JJ
a **
J

«Λ
OI
O
£
V

DISPOSITION ULTIME

Ktat d'un sujet matériel, concomitant à la réception d'une forme nouvelle : état requis par conséquent à la réception de cette forme : IV, 125, § 4 ; IV, 439.

Comme la génération se *termine* (IV, 85) à la forme, le mouvement (au moins virtuel) de corruption qui est concomitant à la génération se termine / la disposition ultime : IV, 440.

DISTINCTIONS (concernant la foi)

Objets de foi « *simpliciter* » ou « *secundum quid* » (absolument parlant ou. relativement) : IV, 35.

Objet matériel ; objet formel : N 37, p. 346 (Cf. Objet),

Foi divine ; foi divine et catholique : N 34, p. 311.

Foi théologale ; foi ecclésiastique : N 34, p. 311 (Cf. Ecclésiastique).

Foi scientifique ; foi-fidélité : N 38, pp. 476-477.

Foi « in se » ; essence concrète de la foi, c'est-à-dire en y incluant la motion volontaire.

Cette dernière distinction se retrouve identique dans la foi informe ou dans la foi informée par la charité : N 52, pp. 525-529 (Cf. Forme, Informe, Morte)..

DOCTRINE

C'est la formulation intelligible de la foi : N 10, p. 73 ; II, 119 (Cf. Dépôt).

Importance de conserver et de ne recevoir que la saine doctrine : II, 117, 119.

DONS DU SAINT-ESPRIT

Ils sont de même type que l'instinct intérieur ; ils sont un instinct du Saint-Esprit : IV, 397 ; ils réalisent une activité supérieure dans le croyant placé sous la motion de Dieu : II, 115.

De soi, ils rendent Dieu présent par mode d'intimité plutôt que par mode de possession : II, 152 ; Exc. VI, § 9, p. 264.

Ils réduisent l'oscillation de la foi, en fait seulement, et du côté de la perception affective du sujet. Seule la vision réduit cette oscillation en droit : N 55» PP. 560-562 (Cf. Oscillation).

DOUTE

Le croyant n'a jamais de juste cause pour révoquer en doute l'assentiment une fois accordé, en vue d'élaborer une démonstration scientifique de la crédibilité : N 15, p. 98 ; L 183 ; p. 99 ; N 31, pp. 246, 247, 256 ; IV, 352, 375.

DUREE

Il faut distinguer : la durée, qualité propre à chaque nature intellectuelle ; l'extension de la durée qui résulte de l'insertion d'une durée mentale dans un univers matériel. Justification et foi supposent, comme tout autre processus humain, une durée humaine. Au contraire, l'extension de la durée est étrangère à l'essence de la justification ou de la foi ; cependant il est plus aisé de décrire dans l'extension de la durée les phases psychologiques successives (N 43, pp. 414-426) de la justification ou de l'exercice de la foi : IV, 78 (Cf. Temps).

Le jugement de crédentité est concomitant à la grâce de la foi : IV, 93, car la foi est donnée à un instant déterminé : II, 47-52.

Les grâces actuelles sont sporadiques ; la grâce sanctifiante est stable : IV, 127 ; Exc. III, § 7.

DYNAMISME (de la foi théologale)

— Il exprime l'attrait spontané de l'intelligence pour son propre bien, qui est la vérité : V, 132, 386.

Cependant l'acte de foi consiste formellement en une saisie immobile (Cf. Connaissance).

— Il conforme le croyant à la Procession et au Retour : IV, S23, dont l'incarnation est l'archétype : II, 102 ; N 23, pp. 140-141 ; N 24, pp. 140-150 ; N 42, p. 408 ; N 46, p. 462 ; N 54, p. 549 ; IV, 78, 682.

De cette façon, la foi théologique transpose le dynamisme qui appartient à toute foi : (N 5), p. 43.

ECCLÉSIASTIQUE (FOI)

Origine historique de la foi ecclésiastique : Exc. IX, p. 285-286.

La notion de foi ecclésiastique n'a pas résisté à l'épreuve du temps. Cela prouve concrètement que la véritable structure de la foi est celle de la foi divine : laquelle se résoud dans la Vérité première : N 34, p. 311 ; IV, 544.

Le vice profond de la foi ecclésiastique est de faire s'affronter Dieu et l'homme plutôt que de les faire s'unir : Exc. XI, p. 301. Forgeant un compromis entre la lumière divine et l'autorité humaine, elle minimise l'Eglise : Exc. XI, p. 294.

ÉCONOMIE (de la foi)

Nous réunissons ici des définitions diverses que nous avons été amenés à donner de la foi en l'envisageant à différents points de vue. Prises dans leur ensemble, elles caractérisent l'économie de la foi.

1 La foi comme tette

La foi est un engagement ; elle est une connaissance certaine ; elle est de la pensée à l'état humain : N 5, p. 43 ; (N 8), p. 63 ; (N 18), p. no ; I, 14.

Elle va de l'idée à l'idée en passant par le fait : N 5, p. 43 ; ou plus explicitement, elle va de l'idéal à l'idéal par la médiation descendante du témoin et par la médiation ascendante du signe : N 8, p. 63.

2 La foi théologique

a Considérée comme unissant le croyant à Dieu.

La foi a pour but d'unir l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est : N 17, pp. 106-107.

Il convient donc qu'elle soit dans l'intelligence et qu'elle procède d'un amour : N 18, p. 108 ; aussi bien du côté de l'homme que du côté de Dieu : N 42, pp. 407-408.

La foi transpose et constitue dans l'ordre du vrai, la relation ontologique de dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur : N 38, p. 361 ; (Cf. N 36, P. 337).

La foi apporte à la Vérité première l'hommage de toutes les créatures, selon la hiérarchie de leurs natures : N 38, p. 366 ; N 41, pp. 401-403.

La foi théologique conserve cette double incidence, divine et humaine, dans toutes ses étapes, et même dans sa préparation : N 27, pp. 175-177.

La foi théologique est une communion intelligible avec Dieu qui est la première Vérité : II, 396.

b Considérée en fonction de Dieu.

La foi théologique va de Dieu à Dieu ; elle a donc pour mesure Dieu : N 16, pp. 103-104 ; N 24, p. 149. Plus précisément la foi reproduit l'économie de la vie divine : de l'amour à l'amour par l'intelligibilité : N 55, pp. 564-566.

La foi est une participation objective à la Vérité divine se révélant. L'onction de l'Esprit donnant le tact de la Vérité divine, la foi est la réaction spontanée de l'intelligence devenue sensible au Vrai divin et divinément révèle : N 40, P. 375.

La foi est donc l'insertion du croyant dans l'ordre de la Vérité : N 41, pp. 378-404.

La communication de la foi est, dans l'ordre de la Vérité, ce que l'incarnation est dans l'ordre de l'Etre. En sorte que l'économie de la foi théologique est conforme à l'économie de l'incarnation.

(Cf. Dynamisme de la foi théologique).

La foi divine permet, sur toutes choses et sur elle-même, un recul qui est fondé sur la lumière même de Dieu : N 36, p. 340.

Le croyant lit alors, dans le signe quel qu'il soit, la réalité elle-même : N 23, PP. 139-M0.

En sorte que toutes les questions concernant la création ne trouvent leur résolution, comme la foi elle-même, que dans la Vérité première (Cf. ce mot).

c Considérée dans le croyant.

— La foi chrétienne est simultanément :

adhésion à une doctrine

attachement à une personne : N 9, p. 66 ; N 11, p. 80.

Aussi la foi est-elle simultanément :

intellectuelle parce qu'elle concerne la Vérité à laquelle le Christ est venu rendre témoignage : N 10, p. 72.

volontaire par sa liaison à l'espérance : N 10, p. 72.

Autrement dit, la foi est la substance des choses que nous espérons, présentée sous mode invisible : N 26, p. 167.

— Il en résulte que l'acte de la foi théologique est une saisie immobile : II, 185 ; N 24, p. 151 ; il conserve sous forme de plénitude et de fécondité le dynamisme qui anime toute foi : p. 43. Il communique ces caractères à toute la vie morale.

En tant qu'adhésion, la foi consiste en l'équilibre entre les deux relations de l'énoncé révélé et de l'intelligence du croyant à la Vérité première : N 37, p. 359. Autrement dit, la foi consiste en l'équilibre entre la pureté et la lumière et la précision de la formulation : IV, 686.

3 La foi théologique comparée à la foi humaine

a Similitude et différences.

La foi surnaturelle, ordonnée à la participation de la vie divine, se situe en regard de Dieu, comme la foi humaine en regard de la vie : N 36, p. 339.

La foi chrétienne a une structure semblable à celle de la foi humaine ; mais du point de vue de l'économie réelle, il y a, d'un cas à l'autre, une transposition radicale. Dieu est un idéal à la fois parfaitement transcendant et parfaitement immanent ; le Christ est un témoin qui est l'idéal lui-même : N 24, p. 180.

La foi est théorétique et pratique. Cette même amplitude appartient plus encore à la foi théologique : N 13, pp. 92-93 ; V, 139.

La foi théologique achève donc d'éclairer la nature de la foi humaine : N 18, p. no.

b L'excellence de la foi théologique est manifestée par le contraste qu'elle présente avec la foi humaine : N 24, p. 147. Et plus précisément :

La foi théologique réalise d'emblée, simultanément, les deux conditions de la connaissance humaine parfaite : concrétude, immatérialité : N 56, p. 570.

La foi théologique réalise d'une manière éminente : au point de vue intelligible, l'économie de la foi scientifique ; au point de vue affectif, l'économie de la foi-fidélité : N 48, pp. 477-479.

Il est difficile, en foi humaine, d'inférer les moyens à partir de la fin qu'ils sont ordonnés à réaliser. Ce passage de la finalité à l'efficience est réalisé par la foi théologique : N 36, pp. 341-342.

ECRITURE

Elle explicite des vérités d'ordre naturel. Elle a en outre un sens et une portée propres, irréductibles à l'ordre naturel : Introduction, note 4.

Détermination du sens de l'Ecriture par sa relation au développement dogmatique : IV, 503, 506, 509.

Il est impossible de séparer l'affirmation de la signification*(Cf. Signification).

EGLISE

— Elle facilite l'exercice de la foi ; et c'est l'une des raisons de son institution : N 15, p. 97.

Elle est au Christ et le Christ à son Père : II, 242.

Elle est le substitut du Christ : II, 243-244.

L'Eglise, prolongeant donc d'une manière sensible dans le temps l'incarnation, s'intègre dans la divine pédagogie de la foi : N 23, pp. 130-140.

— Exercée à l'intérieur de l'Eglise, la foi atteint avec plus de sécurité un objet plus parfait ; elle prend le nom de foi divine et catholique : N 34, p. 311 (Cf. Magistère).

La contribution de l'Eglise à l'exercice de la foi consiste en la présentation du dépôt, non en secours intérieur : IV, 314.

Dans cette présentation l'Eglise a un double rôle : elle est témoin et signe.

L'Eglise est témoin en ce sens qu'elle est gardienne et maîtresse du dépôt (Cf. Dépôt). L'Eglise-témoin jouit de l'assistance du Saint-Esprit plutôt que de son inspiration : N 34, pp. 301-302.

L'Eglise est signe : N 15, p. 98. C'est-à-dire que le signe qui accrédite l'Eglise comme témoin, c'est l'Eglise elle-même.

En sorte qu'il y a involution entre l'Eglise-signe (IV, 512) et l'Eglise-témoin : IV, 513 ; N 34, p. 303.

— Ce rapport entre les deux fonctions de l'Eglise comme signe et comme témoin est semblable à celui qui existé entre la crédibilité et la crédentité. Ce rapport ne peut être conçu comme un ordre univoque : N 34, p. 305.

La résolution a, ici et là, le même principe, à savoir la Cause transcendante ; c'est seulement par la foi divine que nous voyons dans l'Eglise le témoin de Dieu, bien que ce discernement et cette certitude soient rationnellement fondés sur l'Eglise-signe : N 34, p. 306.

— L'Eglise-signe conserve la crédibilité d'une manière vivante, tout comme l'Eglise-témoin conserve le dépôt (Cf. Crédibilité).

L'Eglise, en tant qu'elle jouit de l'assistance du Saint-Esprit (plutôt que de son inspiration), remplace le prophétisme objectif : ce qui d'ailleurs ne s'oppose pas au prophétisme subjectif : Exc. VIII, p. 281-283 (Cf. Infaillibilité).

ELEVE

(Cf. Maître).

ENFANT

Le croyant est enfant de Dieu et de l'Eglise, parce qu'il y a similitude de structure entre l'économie de la foi naissante et le rôle de l'Eglise : N 34, p. 309.

ENGAGEMENT

— Il y a un engagement parfois implicite, mais inéluctable, en regard de la vie : p. 29-30. La foi qui en est l'incidence intellectuelle mesure la valeur de la vie.

— C'est par la médiation du Christ (II, 8-10 ; N 23, p. 138), que cet engagement concerne, simultanément, et la personne du Christ et l'idéal enseigné par lui : N n, p. 80 ; II, 228-232. Dieu étant lui-même l'idéal, l'engagement devient personnel vis-à-vis de Dieu : II, 240-241. Il est alors, conformément à la nature de l'engagement, réciproque : N n, p. 81.

Il s'extériorise vis-à-vis de l'Eglise : II, 242-244.

— La foi est un engagement subjectif. Cet engagement a plusieurs propriétés :
il est favorisé par les signes : le signe est refusé à ceux qui le convoitent, donné par surcroît à ceux qui ne le demandent pas : N 13, p. 89.
il requiert, et puis fonde la moralité : N 13, p. 91.
il s'étend à toutes les modalités changeantes ou permanentes du bien divin : N 13, p. 91.

Cet engagement est par nature permanent (Cf. Doute).

ENONCE

(Cf. Article).

ENTENDEMENT

Ensemble des facultés et fonctions supérieures, aussi bien affectives qu'intellectuelles. Entendement désigne cependant, par antonomase, l'intelligence : V, 159.

Le rythme de sa vie se retrouve dans l'exercice de la foi : N 23, pp. 133-134-

ÉPREUVE (de la foi)

Déplacement de l'équilibre entre les signes qui l'accréditent et l'engagement qu'elle commande : N 11, p. 81 ; II, 245-247.

L'épreuve est liée à la preuve de la foi (Cf. Combat de la foi).

ÉQUATIONS (concernant la foi)

— Première équation : le bien de l'homme est le bien de Dieu : N 45, p. 440.

— Deuxième équation : l'amour authentique est, en l'homme, la participation de l'Amour qui est Dieu : N 45, p. 442 ; V, 88, 278.

— Ces deux équations correspondent aux deux types de motion volontaire ; et, partant, aux deux incidences, objective et subjective, de la causalité : N 50, p. 504.

Aussi existent-elles déjà dans l'intention de la foi : N 42, pp. 412-413 ; N 45, pp. 440-441.

Mais elles ne sont parfaites que dans l'adhésion (considérée comme distincte de l'assentiment) : N 49, pp. 497-499.

— Les équations de la foi, d'abord perçues négativement (V, 27), se transposent dans la mesure où l'homme comprend sa relation à Dieu d'une manière plus conforme à l'essence de la relation : N 50, pp. 505-512.

Leur unité montre :

conçue en fonction des termes, l'ordre entre le bien de l'homme et le bien de Dieu : N 50, pp. 506-510.

conçue en fonction de la relation elle-même, comment le bien créé (en l'espèce la foi) et l'amour qui lui correspond sont une participation au Bien et à l'Amour incréés : N 50, pp. 510-512.

— L'athéisme et le quiétisme correspondent à la suppression de l'un des deux termes de l'une ou l'autre des deux équations : N 50, p. 506.

La foi morte montre, a contrario, la première équation : N 52, pp. 530-531.

La foi des démons montre, a contrario, la deuxième équation : N 53, pp. 531-533.

ERREUR

La familiarité avec Dieu, fondée sur l'amour, s'exerce conformément à la Vérité première. En sorte que le croyant peut, par la seule lumière de la foi, éviter toute erreur ; mais certaines vérités lui échappent si elles ne lui sont pas explicitement annoncées : N 49, p. 496 ; IV, 497 (Cf. IV, 92, 284, 676).

Les « majores » sont responsables de la rectitude de la foi des « minores » (Cf. ces mots).

ESPRIT

Distingué de l'intelligence : II, 115.

ESPRIT-SAINT

Il est l'Esprit de Jésus : II, 208.

Il est l'Onction (IV, 752-754) qui instruit de l'intérieur, en sorte que la foi est parfaite à la mesure même de son intériorité : N 40, pp. 375-376.

ESSENCE

— Il y a des éléments, essentiels à une réalité concrète, qui ne font pas partie de son essence : N 31, p. 249 ; N 38, p. 361 ; III, 75 (Cf. Exc. III, p. 228).

— La foi est, formellement, un habitus Intellectuel ; et, pour autant, elle ne comporte, par essence, qu'un seul habitus. Mais l'exercice de la foi requiert, en outre, un habitus dans la volonté : N 54, p. 541.

Autrement dit, la volonté qui est accidentelle à l'essence de la foi est cependant essentielle à la foi : (N 51), p. 521 ; N 54, pp. 550, 556 ; V, 139.

En sorte que la volonté resserre plus ou moins par l'intensité de son exercice, les mailles du canevas intelligible auquel on peut comparer l'essence de la foi : N 42, p. 413 ; N 43, p. 420 (Cf. Information).

EUCHARISTIE

Les « articles » subissent, sous la motion de la Vérité révélatrice, une transsubstantiation sémantique qui peut être en un sens comparée à la transsubstantiation eucharistique : N 41, pp. 382-386.

ÉVIDENCE

- Définition : N 25, p. 155 ; IV, 258, 385.
- Il y a évidence du signe, en ce sens que le signe est actuellement vu : IV, 119, 257 ; ou bien en ce sens que le signe est, par nature, visible : IV, 251, 255. Cela n'entraîne pas que la réalité signifiée dans le signe soit elle-même évidente : IV, 255 f.
- La vision donne l'évidence vers laquelle tend la foi, et par là l'évidence de l'économie de la foi : N 55, p. 562.
- Tout comme d'ailleurs la foi donne l'évidence de la crédibilité (Cf. ce mot) : IV, 564.

ÉVOLUTION

(Cf. Progrès).

EXCELLENCE (de la foi)

La foi théologale transpose la foi humaine, dont elle réalise les promesses. Etapes successives de cette transposition : N 7, 8, 22-24 ; N 36, pp. 341-343.

La foi théologale est meilleure que toute connaissance naturelle de Dieu : IV, 849.

(Cf. Gratuité, Louanges, Lumière, Liberté, Mérite, Obscurité, Personnalisme, Unité).

EXISTENCE (de Dieu)

(Cf. Dieu).

EXPÉRIENCE

Il est faux que quiconque doit être incliné à croire par la seule expérience-interne. Cela est possible, mais le signe est d'ordinaire un appoint nécessaire : IV, 308, 573.

EXPLICITE

Articles qu'il convient de croire explicitement pour être sauvé : IV, 533.

EXISTENTIALISME

En ce qui concerne la crédibilité et la foi, l'existentialisme a la même racine profonde que le rationalisme : l'hypertrophie de l'homme. La crédibilité se présente alors comme un cycle humain fermé introduisant, de soi, à la foi : N 16, pp. 102-103.

FAIT DOGMATIQUE

(Cf. Dépôt, Infaillibilité).

La difficulté propre au fait dogmatique négatif vient de ce que les novateurs s'opposent généralement à ce qui les a précédés au lieu de s'y intégrer : en sorte que leurs doctrines souffrent de carences que leur masque leur propre découverte : Exc. X, p. 291-292.

FIDÉISME

Condamnation : IV, 300-309, 431, 573 (Cf. Semifidéisme).

FIDÉLITÉ

La foi-fidélité s'adresse à une personne ; elle se distingue de la foi scientifique : N 48, p. 476.

(Cf. Personne, Scientifique).

Le signe y a valeur d'expression et non valeur de preuve : N 48, p. 477.

FINALITÉ

i Considérée en elle-même

Il existe pour un être de nature deux incidences de la finalité : immanente ou transcendante : Exc. III, p. 225-227.

La finalité transcendante subordonne l'être d'une nature aux êtres de natures supérieures : et, par leur médiation, à l'Acte pur. L'univers est un par enchaînement de la finalité : N 50, pp. 499 sv. ; IV, 25 ; V, 50 ; Exc. III, § 3, 0. 229 ; Exc. VI, § 5, 6, p. 260-262. Cet enchaînement résulte effectivement de l'influence exercée par la cause transcendante sur chaque être de nature : V. 384.

2 Conjonction de la finalité avec les autres types de causalité

— Cause finale et cause efficiente. La finalité, prise dans son ensemble, immanente ou transcendante, est inspiratrice : c'est-à-dire qu'elle détermine l'agir du vivant ; en ce sens elle s'identifie à l'efficience. Autrement dit, procession et retour (en fonction du Principe qui est aussi la Fin) s'identifient : Exc. III, § 8, p. 232.

— Cause finale et cause formelle. La cause finale immanente, qui est donc inspiratrice, est également réceptrice, car l'achèvement de l'être est la fin de son opération.

Forme actuée et forme-mesure sont entre elles comme fin immanente et fin transcendante ; ou, à un autre point de vue, comme fin inspiratrice et fin réceptrice : Exc. III, § 2, p. 227 ; N 50, pp. 500-501.

Il y a normalement équation entre les deux incidences de la forme : ce qui exprime, dans chaque être, l'unité de la finalité ; équation d'autre part entre forme et fin immanente : ce qui exprime l'unité de l'être en son dynamisme : HI, 75-

La rupture de l'une ou l'autre de ces équations correspond au monstre (Cf. ce mot).

A l'équation entre finalité immanente réceptrice et forme-mesure correspond le principe : l'être qui reçoit impose ses propres déterminations à ce qu'il reçoit. « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » : Exc. III, § 3, p. 229. (Ainsi l'objet de la foi se présente-t-il pour l'homme sous forme complexe. (Cf. Objet de la foi).

— Cause finale, causé formelle et cause efficiente. La causalité livre l'intelligibilité de l'ordre ; mais elle en construit également la valeur : N 29, pp. 209 sv. ; N 32, pp. 270 sv.

Quand plusieurs causes sont ordonnées à une même fin, elles soutiennent entre elles une hiérarchie et construisent un ordre réel : N 30, p. 237.

3 Finalité et fin ultime pour une nature raisonnable

a Existence de la fin ultime.

Rôle de la fin dans la vie : N 3, p. 31-32.

Nécessité d'une fin transcendante : III, 5 ; IV, 33.

b Prise de conscience.

— « Croire au Dieu rémunérateur » doit, avant la foi, s'entendre en un sens large, et peut coïncider avec la certitude, naturelle, d'une fin transcendante : N 43, pp. 416-420.

Même en tant que réalité créée, la fin ultime est la seule chose qui ne peut être aimée plus qu'elle n'est aimable : N 42, pp. 412-414.

— Contraint par la nécessité de la fin, l'homme accordé, provisoirement, à une fin intermédiaire un amour qui, implicitement mais réellement, s'adresse à Dieu : N 43, pp. 423-426.

L'attention excessive accordée aux techniques entraîne en fait la prétérition de toute finalité transcendante : N 45, p. 446.

L'appréciation d'un but dépend de l'état de celui qui l'apprécie :

« Talis unusquisque est, talis finis videtur ei » : IV, 286 ; V, 22.

C'est pourquoi l'appréciation juste de la fin ultime n'est définitivement assurée que par l'état de grâce : N 31, p. 246 ; N 33, p. 294 ; IV, 349, 456.

c Possession.

Le repos dans la fin possédée est l'épanouissement du désir de l'amour qui assure cette possession : N 45, pp. 443-445.

L'ordre à la fin résoud la multiplicité en unité : N 45, p. 449 (Cf. Dieu).

4 Finalité (ou fin ultime) et foi

La foi est ordonnée à la fin ultime de l'homme : N 38, p. 361.
La foi répond au vœu de la nature spirituelle de l'homme. Elle réalise donc, à ce point de vue. l'économie de la finalité : N 50, p. 499.
Elle est ordonnée à la Gloire : N 27, p. 176.
La foi n'est pure que rigoureusement conforme à sa finalité : N 21, p. 120.
En retour, on peut inférer l'économie de la foi à partir de sa finalité : N 26 ; N 36, p. 341.

FONDEMENT

La foi a les propriétés d'un fondement : parce qu'elle assure la fermeté de la vie surnaturelle et progresse elle-même par affermissement : N 10, p. 78 II, 178, 182.
Elle est fondement du salut : IV, 749 ; V, 6 295. 297-305 à la condition d'être « formée » : V, 307.
(Cf. Principe.)

FORME

i Définition

Définition de la forme : N 51, pp. 513-517 ; Exc. III, p. 227.
La forme étant, en un sens, identique à la fin, il convient de distinguer deux aspects de la forme correspondant aux deux aspects de la fin : Exc. III, p. 227-229 (Cf. Information).
La forme est principe actuel d'être et d'opération (*morphê* ou forme actuée). La forme est mesure, en droit, de l'achèvement maximum possible pour l'être dont elle est forme (*eidos* ou forme-mesure) : N 50, p. 500 ; Exc. III, p. 228.

2 Forme considérée en fonction du sujet

La forme a la matière pour corrélat : Exc. III, p. 227, 228 ; V, 294.
Il revient à la forme de produire l'ultime disposition qui en rend possible la réception : IV, 440 (Cf. Information).

3 Application

Il convient en théologie de considérer simultanément les deux ordres des causes formelles et des causes finales: Exc. VII, p. 273.
La charité est forme de la foi (Cf. Information).

FORMEL

Difficulté qu'il y a à « tenir un point de vue formel » : N 37, p. 351.
L'objet formel de la foi est la Vérité première se révélant : N 37, pp. 348, 353-354-

GENÉRATION

Structure de la génération : IV, 125, § 4 ; IV, 440.
La foi peut assister à sa propre génération : N 36, p. 342.

GLOIRE

La gloire achève, dans la vie éternelle, la vocation : II, 218 (Cf. Vie éternelle).
La lumière de gloire rend l'homme capable de la vision immédiate de Dieu : III, 6 ; V, 421.
La gloire est à la vision, comme la virginité est à la foi : N 56, p. 573.
On peut donc rapprocher virginité et gloire, tout comme il convient de rapprocher foi et vision : V, 446 (Cf. Vision).

GRACE

1 Distinctions concernant la grace

a Grâce sanctifiante ou habituelle.

Elle est requise en regard de la fin surnaturelle, en vertu de l'identité entre fin et forme : Exc. III, § 5 et 6, p. 230-231.
Elle est une nature : N 36, p. 338 ; Exc. III, § 6, p. 230; Exc. VI, p. 262 ; N 50» P. 503> parce que la production en est comparée par l'Écriture à une génération : N 32, p. 281 ; IV, 436. Mais c'est une nature nouvelle : IV, 473.

Elle vérifie d'ailleurs les propriétés essentielles d'une nature :

principe d'opération : (N 27), p. 184 ; N 36, p. 338.

spontanéité autonome (dans l'adhésion à la Vérité première) : N 37, p. 360 (Cf. Vie).

principe d'un ordre nouveau (nature nouvelle) : IV, 127 ; Exc. VI, § 6, p. 262.

stabilité: Exc. III, § 7, p. 231 ; IV, 437.

b Grâce actuelle.

Elle est donnée en vue d'un but spécial : II, 7, 37.

La grâce actuelle résulte, comme la grâce sanctifiante, du don gratuit de Dieu ; mais elle s'en distingue par sa structure : la grâce sanctifiante est du type habitus-qualité, tandis que la grâce actuelle est de type relationnel : Exc. VI, § 6.

Aussi la grâce actuelle est-elle substantiellement identique à l'instinct intérieur (Cf. Instinct intérieur, grâce actuelle et grâce sanctifiante : Exc. VI, § 5-6, p. 253-269).

c La grâce, aussi bien actuelle qu'habituelle, peut être distinguée en : opérante et coopérante, selon qu'on la considère comme procédant de Dieu ou comme concomitante à l'agir humain : Exc. VI, p. 269.

2 Grace dans son rapport avec la foi

— Il y a des grâces actuelles qui sont données en vue de la foi et qui, par conséquent, la précèdent : IV, 108, 358, 747.

Elles se distinguent en illumination et inspiration : IV, 356-358. L'inspiration peut être refusée : et ainsi se manifeste la liberté de l'homme : IV, 121-122.

Ces grâces actuelles ne sont pas homogènes aux secours extérieurs, mais elles les rendent concrètement efficaces : IV, 314-321 ; elles en sont indissociables dès l'origine de l'intention de la foi.

— La foi n'est donc pas la première grâce ; mais elle est le premier effet de la grâce sanctifiante. Concomitante à la justification : V, 69, 295, 297-302, elle est à l'origine d'une vie nouvelle : II, 180-185 ; IV, 749, 774 ; V, 302-307.

La foi repose actuellement sur la grâce : II, 45, 46 ; elle est donnée en un instant, quoi qu'il en soit de la complexité psychologique de sa préparation : H, 48-51.

La foi, même la foi morte, est un don gratuit de Dieu (Cf. Gratuité).

— La grâce sanctifiante est requise à la juste estimation de la fin et, par conséquent, à la stabilité de la foi : IV, 349 (Cf. Finalité 30 b). L'estimation inexacte de la fin est incompatible avec la foi : les biens que l'homme peut conquérir sont nécessairement finis ; la foi est nécessaire pour posséder un bien infini ; aussi est-elle un bien, dépassant tous les autres : N 45, pp. 445-446.

En sorte que le don de la foi est incompatible avec un amour non ordonné du bien fini : II, 40-40 bis, ou avec l'orgueil : II, 41.

GRATUITÉ

Un secours gratuit de Dieu empêche que, au cours de l'intention de la foi, l'homme ne s'enferme en lui-même par la complaisance intime qu'il nourrit pour sa propre fin : N44, pp. 431-434.

L'instinct intérieur est une motion gratuite qui meut l'âme conformément à sa nature libre : Exc. VI, p. 259.

La foi est donnée par Dieu : N 15, p. 97 ; N 44, pp. 431 sv. ; V, 69.

La foi, même morte, est un don gratuit : Exc. 1, L 172-174 (p. 95, Ana. 5) ; N 52, pp. 526 sv. ; V, 324-325.

HABITUS

i Notion

Différentielle de la puissance : IV, 125, § 1.

Détermination de la puissance comme puissance : IV, 125, § 2 ; V, 394.

Toute opération exercée par un sujet et ne dérivant pas nécessairement de sa nature requiert, dans la puissance convenable de ce sujet, un habitus : N 47, p. 465 (Cf. Intelligence, Volonté).

Deux, sortes d'habitus : opératif et entitatif : IV, 125, § 3.
 Développement des habitus : IV, 125, § 4.
 Un habitus n'est vertu que s'il est ordonné au bien. Cela requiert toujours l'intervention de la volonté : IV, 359.

2 Habitus comme contribuant à la valeur de l'acte

Lorsque deux habitus concourent à la production d'un même acte, ils constituent une unité d'ordre qu'on peut appeler information : N 54, pp. 552-553.

L'acte (ou la vertu) n'est alors parfait que si les deux habitus le sont eux-mêmes : V, 148, 149, 289.

Information des habitus les uns par les autres : N 54, pp. 553 sv. ; soit de ces habitus eux-mêmes, soit dans l'acte qu'ils concourent à produire : V, 291, 406.

3 L'habitus de foi

La foi est un habitus surnaturel, c'est-à-dire qu'elle transpose dans l'ordre surnaturel le complexe stabilité-finalité, caractéristique de la notion de nature : N 36, p. 338. #

La foi requiert deux habitus, l'un dans l'intelligence, l'autre dans la volonté : N 47, p. 406 ; V, 251. Ces deux habitus sont un, par information : N 54, p. 553, et Par référence à la Cause première : IV, 502, 687. En sorte que l'on peut considérer la foi comme un habitus du « mens » : V, 159 (Cf. Entendement).

Il est probable que l'habitus de foi (informe) peut être infusé directement : N 51, p. 515 ; N 52, p. 527 ; IV, 779 ; V, 295, 326-328.

Le labeur de la production de l'acte de foi, à partir de l'habitus, se réduit, à la mesure du progrès de la foi : N 55, pp. 559-561 ; IV, 125.

HIÉRARCHIE

Unité d'ordre, que l'on retrouve :

des créatures à Dieu : N 38, p. 366 ; N 41, pp. 401-404 ;
 entre les différentes natures créées : Exc. III, p. 260 ;
 entre les différentes causes en regard de la cause transcendante (Cf. Cause) ;
 entre les articles de foi, en fonction de la Vérité première (Cf. Objet matériel).

HOMMAGE (de la foi)

Il consiste en ce que :

la raison se soumet, puis est spontanément consentante à l'autorité du Dieu révélant : IV, 170 (Cf. Raison) (Cf. N 30, p. 236) ;
 l'intelligence à la conscience spontanée du don de la lumière de foi : N 38, pp. 365-367 ; IV, 714 ; N 41, pp. 401-402.

IDÉAL

L'authenticité objective de l'idéal, c'est son adéquation à la réalité ; elle est requise parce que nous nous portons vers la réalité, non vers l'idée : N 43, p. 421.

C'est la foi qui a pour rôle de conserver en son intégrité cette relation entre l'idéal et la réalité : N 3, p. 33.

Aussi la foi va de l'idée à l'idée en passant par le fait : N 5, p. 43.

L'amour ne peut, à lui seul, réaliser l'unité, parce qu'il ne peut réduire une différence d'idée ; il requiert la foi qui règle précisément le rapport de l'idéal et de la réalité : N 48, p. 479.

ILLUMINATION

Secours de Dieu, en tant qu'il s'adresse à l'intelligence : spécialement dans la préparation à la foi : N 31, p. 248 ; IV, 356, 358.

IMMÉDIATION

(De la Cause première aux autres causes). (Exc. III, p. 227, 229-230; Exc. XL p. 298).

Et, par dérivation, hiérarchie des causes (Cf. Cause).

INDUCTION

— Comparaison avec la foi : N 6.

Foi et induction ont des structures symétriques : N 6, p. 44.

L'induction prolonge la foi humaine : N 6, p. 45.

La foi est intellectuelle, comme l'induction : N 6, p. 46.

— L'induction scientifique commune est, du point de vue de la valeur probative, encadrée par les deux crédibilités, humaine et divine : N31, p. 240.

INERRANCE

La foi théologale préserve de toute erreur (Cf. Erreur).

INFAILLIBILITÉ

L'Eglise est infaillible en matière dogmatique, en vertu de l'assistance du Saint-Esprit promise par le Christ : N 34, p. 301 ; IV, 495. Le Christ réalise objectivement cette promesse, soit en inspirant à l'Eglise fidélité au dépôt révélé : IV, 498, soit en guidant ses décisions par les circonstances extérieures (Cf. Exc. XI, p. 293-302).

Le discernement de l'Eglise l'emporte donc en droit sur celui de tout fidèle ou de tout groupe de fidèles : Exc. X, p. 289.

Ce discernement fonde à la fois le développement du dogme et l'identification de l'erreur : Exc. X, p. 289-290.

L'infaillibilité de l'Eglise est une condition nécessaire de son unité : IV, 599 (Cf. Liberté).

INFIDELES (Salut des)

Dieu donne toujours, soit intérieurement, soit extérieurement, l'instruction requise au salut : IV, 408.

INFORMATION

i Définition

Définition : V, 51 ; pp. 515-518 (rapportée aux notions de matière et forme, matière et forme étant des relatifs : V, 294) (Cf. Involution).

2 Information jouant à l'intérieur de la foi

L'unité de la motion volontaire de la foi et sa conjonction avec l'acte formellement intellectuel peuvent être expliquées à partir des notions de forme et d'information : N 51, pp. 513-524.

L'unité des deux-habitus, intellectuel et volontaire, requis à l'exercice de la foi se réalise par information (Cf. Habitus) : IV, 687.

Par l'information, la volonté imprime dans l'intelligence la mobilité qu'elle contracte au contact du souverain bien : N 54, pp. 554-555.

3 Information de la foi par la charité

La charité est forme de la foi, parce qu'elle en affermit l'unité et en accomplit la finalité : N 51, pp. 514-518.

4 Comparaison de ces deux types d'information

La motion volontaire peut être rapprochée de l'information de la foi par la charité : N 51, pp. 518-524.

L'information, intrinsèque à la foi, de l'intellectuel par le volontaire, amorce l'information de la foi par la charité : N 54, p. 554.

Ces deux informations (ou équivalentement les deux motions volontaires propres l'une à la foi, l'autre à la charité), sont entre elles comme la forme et la fin. Elles coïncident virtuellement ; mais c'est leur distinction réelle qui rend possible le dynamisme de la vie. Il en résulte, dans la foi, une certaine oscillation affective : N 51, p. 524 (Cf. Motion volontaire).

INFORME

La foi informe n'assure pas l'habitation de Dieu. Elle est un habitus bon, mais qui n'a pas raison de vertu parce qu'il n'est pas effectivement ordonné à la fin ultime : V, 326.

INQUIETUDE

L'intelligence du croyant est fixée radicalement dans la Vérité première se révélant et atteint dans une saisie immobile la Vérité subsistante. Mais le croyant ne va de l'un à l'autre aspect de la Vérité que par la médiation du penser humain. Il en résulte, psychologiquement, dans la foi, une absence de repos ou inquiétude (Cf. Oscillation de la foi).

INSPIRATION

Secours de Dieu, en tant qu'il s'adresse à la volonté, spécialement dans la préparation à la foi : II, 393 ; N 31, p. 248 ; IV, 356-358 ; N 44, p. 433.

La grâce d'inspiration peut être refusée ; et alors la crédibilité n'aboutit pas : N 32, p. 268 ; N 33, p. 294.

INSTINCT INTERIEUR

i Nature

Existence et nature de l'instinct intérieur : Exc. VI, p. 253-269 (Cf. Table des Exc.).

L'instinct intérieur a, dans la vie surnaturelle, le même rôle que l'instinct dans la vie naturelle : N 37, p. 356 ; IV, 678. Il est comme une spontanéité de nature : Exc. VI, § 9, p. 264-267.

2 L'instinct intérieur dans la préparation à la foi

— Il est plus important que les signes extérieurs : N 9, p. 66, car :

Il est requis à l'intelligence et à la portée efficace des signes : N 30, p. 232 (Cf. Signe, discernement du signe) ; il est requis pour arriver à la foi : N 30, pp. 233 sv. ; IV, 289, 305, 306, 320 ; Exc. VI, texte M, p. 255.

Le jeu de l'instinct intérieur est particulièrement gratuit ; et il constitue le plus grand des miracles : IV, 281, 324 ; Exc. VI, § 4, p. 259-260.

— En sorte qu'il peut suppléer au signe : N 30, pp. 234, 236. Aussi est-il contre nature de résister à l'instinct intérieur : IV, 325. (Cf. N 9, p. 69).

3 L'instinct intérieur dans l'exercice de la foi

Il inclut alors en fait les dons du Saint-Esprit : II, 152 ; IV, 397.

Le croyant a, dans la Vérité révélante, une perception du caractère « révélé » comparable à un instinct : N 37, pp. 356 sv.

L'instinct intérieur est, avec l'énoncé révélé, une composante organique de la foi : N 37, p. 358.

Au point de vue affectif, l'instinct intérieur donne le sens de Dieu, qu'il fait découvrir aussi bien dans l'appel intérieur que dans les signes extérieurs : N 49, p. 492.

Il est le signe de la vocation de l'Amour : N 49, p. 493.

Au point de vue intelligible, il fait percevoir : la pureté et la transcendance de la Parole : N 49, p. 494 ; la cohérence ineffable du mystère : N 49, p. 495.

Il fait éviter toute erreur : N 49, p. 496 (Cf. Erreur).

(Cf. Expérience, Intériorité, Secours de Dieu).

INSTRUCTION (concernant la foi)

Le Livre de la Création. La difficulté que présente sa lecture le voue à l'inefficacité : N 1, p. 17.

Le Livre de l'Écriture. Il explicite le livre de la Création ; il contient la révélation de la foi ; il est le bien des enfants : N 1, p. 18.

Le Livre de la Sagesse. Il consiste en une persuasion intime, gratuitement accordée, concernant la nature et la valeur de la foi : N 1, p. 20.

Nécessité de ces trois livres : N 2, p. 23.

INTEGRATION

(Cf. Progrès.)

INTELLIGENCE

T INTELLIGENCE EN TANT QUE FACULTÉ NATURELLE

a Intelligence et raison.

Intelligence et raison ne sont pas deux facultés, mais deux fonctions de la même faculté : IV, 128.

L'intelligence, faculté qui exprime adéquatement la possibilité maximum de la nature humaine, discerne dans la complexité du signe sensible l'ordre des natures : N 29, pp. 196 sv. ; IV, 173.

Intelligence et raison sont capables de réfléchir sur leur acte, mais cette réflexion n'est concomitante à l'acte que pour l'intelligence (Cf. Conscience) : IV, 714 ; tandis qu'elle est dans la raison le fondement de la critique : N 25, p. 153.

b Intelligence et esprit : II, 112-115, 143.

c Intelligence et volonté. Elles sont entre elles, du point de vue de l'exercice, comme la connaissance et l'amour : V, 132, (166, 192) (Cf. Amour).

Leur unité peut se réaliser par implication d'acte : N 54, p. 539 ; V 78 ; par interférence ; N 54, p. 542 ; par involution : N 54, pp. 545-546 ; par information : N 54, p. 552 (Cf. N 44, p. 430).

2 L'intelligence est le sujet de la foi

a On considère ici l'essence de la foi, abstraction faite de son exercice (Cf. Essence).

La foi théologale repose toujours sur une activité de la volonté (Cf. *Motion* de l'intelligence par la volonté), mais formellement elle est intellectuelle : N 26, pp. 167-168 ; N 47, p. 466.

La foi est une vertu qui appartient à l'intelligence, mais elle n'est pas une vertu intellectuelle à cause de son obscurité : IV, 359 ; V, 149.

b Argument tiré de la finalité de la foi.

La foi humaine est centrée sur l'idée : N 3, p. 31 ; N 5, p. 42-43 ; N 6, p. 45-46. Or la foi théologale transpose cette propriété : N 24, pp. 148-149.

Il convient que la foi soit dans l'intelligence parce qu'elle doit saisir l'homme au principe de lui-même : N 18, p. 108.

De plus, la foi théologale unit l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est. Or c'est l'intelligence qui est au principe de toute opération humaine ; et c'est l'intelligence qui est faculté de l'être. Il convient donc, pour cette double raison, que la foi soit dans l'intelligence : N 18, p. 108 ; II, 138-141 ; et plus précisément dans l'intellect spéculatif : IV, 23 ; V, 139, 151.

c Argument tiré de la structure de la foi.

Préparée par la connaissance des signes, la foi s'apaise dans la connaissance de vision ; elle est donc elle-même une connaissance : II, 146-151.

La foi a d'ailleurs les propriétés d'une disposition intellectuelle humaine : elle atteint la réalité par les concepts : IV, 740 ; elle juge : II, 160-163 ; IV, 619. Or, tout comme le jugement est formellement dans l'intelligence, mais suppose en tant qu'il est composition et division une démarche de la raison, ainsi la foi est formellement dans l'intelligence par la lumière, mais également dans la raison par la crédentité et la crédibilité.

Intelligence et raison sont donc conjuguées dans le développement de la foi comme elles le sont dès son origine : N 27, p. 179 : telle est bien l'économie de l'intellection humaine.

La foi est consciente d'elle-même : soit dans son acte : II, 172, soit dans sa genèse (Cf. Génération).

La foi est décrite par le symbolisme de la lumière (Cf. Lumière).

3 L'affinité de l'intelligence pour le vrai concourt à fonder la foi (Cf. Nature).

L'intelligence est mue du dedans, en vertu d'un attrait connaturel pour son bien qui est le vrai et pour la joie de connaître : N 46, pp. 463-465.

L'intelligence humaine ne peut adhérer à une vérité *transcendante* qu'en vertu d'un habitus spécial qui est l'habitus de foi : N 47, p. 466.

Grâce à cet habitus, l'intelligence est confirmée par une impulsion volontaire dans son attrait pour le Vrai absolu : N 47, p. 470.

L'intelligence doit s'objectiver dans la Vérité : N 56, pp. 569 sv.

Cycle intellectuel de la foi (Cf. Cycles).
(Cf. Motion).

4 La FOI RÉALISE LA VOCATION DE l'INTELLIGENCE A LA VÉRITÉ

Les « articles » se chargent d'intelligibilité divine *dans* l'acte de foi qui est participation à la Vérité divine se révélant : N 41, pp. 384-385.
La foi prévient les dégradations qui peuvent surprendre l'intelligence dans l'exercice de son acte connaturel : N 56, p. 571.
La foi est un hommage de l'intelligence créée à la Vérité première : N 38, PP. 363-366 ; N 41, pp. 401-403.

5 L'exercice de la foi REQUIERT UNE MOTION DE L'INTELLIGENCE PAR LA VOLONTÉ, Cette motion repose à la fois :
sur l'unité du sujet (Cf. Motion) ; V, 402.
sur l'ordination mutuelle de l'intelligence et de la volonté en fonction de la Cause transcendante (Cf. Cycles) : V, 384, 386.

6 Intelligence divine.

L'intellect, l'acte de l'intellect, la forme de l'intellect, l'objet de l'intellect sont, en Dieu, réellement identiques : Exc. XII, p. 303-310 ; II, 115 ; IV, 128.

INTENTION DE LA FOI

i Sens large.

Il y a, dans la foi, une intention objective qui en finalise tous les éléments : N 41, p. 391.
Prise en ce sens large, l'intention de la foi demeure concomitante à la foi elle-même : N 43, p. 415 ; la même « tendance » (V, 119) les anime l'une et l'autre.
Il résulte de là qu'une correspondance demeure entre la foi et l'intention de la foi entendue au sens strict : N 45, p. 451 ; N 46, p. 460.

2 Sens strict.

— L'intention de la foi est l'ensemble des démarches qui précèdent la foi et qui préparent à la recevoir : compte tenu de la finalité de la foi elle-même qui est de conduire à la gloire.
(Cf. Finalité de la foi).
— L'intention de la foi est, dans l'homme, une réalité objective fondée sur la « vocation ».
Elle consiste, subjectivement, dans le segment psychologique compris entre deux instants : celui où Dieu est considéré comme l'auteur du salut, celui où la grâce de la foi est donnée (Cf. Justification). Ce segment recouvre une durée très variable : N 42, p. 413 ; N 43, p. 420 ; V, 49.
— Il y a, dans l'intention de la foi, deux types de motion de l'intelligence par la volonté : N 44-45, pp. 427-449 (Cf. Motion, Gratuité, Liberté).
L'unité de l'intellectuel et du volontaire se réalise dans l'intention de la foi par implication d'actes successifs : N 54, pp. 539-540.
Vérité révélante et Vérité subsistante sont conçues, dans la préparation à la foi, disjonctivement : N 55, p. 560.

INTERFERENCE

Définition : N 54, p. 537.
L'unité, dans *Vacte* de foi, de l'intellectuel et du volontaire se réalise par interférence : N 54, pp. 542-545.

INTERIORITE

L'intériorité d'une motion par rapport au sujet qui en est l'origine se réalise :
soit par mode d'intimité, en vertu d'un ajustement à la fin ;
soit par mode de possession par la médiation d'habitus appropriés : Exc. VI, p. 264-267.

L'instinct intérieur réalise l'intériorité par mode d'intimité seulement : Exc. VI, p. 267-269.

La foi informe réalise l'intériorité par mode de possession seulement : N 52, p. 528.

La foi vive réalise l'intériorité simultanément : par mode de possession parce qu'elle est une vertu : Exc. VI, p. 267-268 ; et par mode d'intimité, notamment par la médiation des dons du Saint-Esprit (Cf. Dons). En vertu de ces mêmes dons, le croyant est « objectivé » dans la Vérité : de là vient qu'il ne possède rien que dans sa propre Source, et par conséquent à l'intime de soi-même : IV, 220.

La rectitude de la foi est à la mesure de son intériorité : N 40, pp. 375-376. On le comprend également par l'unité de son acte : N 41, p. 389.

INTERPRÉTATION

(Cf. Ecriture).

INVOLUTION

Définition : N 54, p. 537.

L'involution relève formellement de la quantité, tandis que l'interférence relève formellement de la qualité : N 54, p. 538.

L'involution du témoignage et des signes ne se résoud que dans un organe qui assume simultanément ces deux fonctions, et c'est l'Eglise : N 34, p. 303.

La foi réalise l'involution entre l'intelligence et la volonté : N 21, p. 119 ; N 44. P. 43°.

L'unité de l'intellectuel et du volontaire se réalise, dans la production de l'acte de foi, par involution : unité dynamique reposant sur l'identité transcendante des motions exercées par le Vrai et par le Bien absolus ; unité statique reposant sur l'unité du Vrai et du Bien eux-mêmes : N 54, pp. 546-550 ; Cf. N 31, p. 245.

Cette involution en structure s'achève dans une involution en qualité : N 54, pp. 550-551.

L'involution convient bien à la description psychologique ; l'information montre mieux l'économie métaphysique : N 54, p. 555.

JOIE

La joie est un fruit du Saint-Esprit : II, 380.

Il y a une joie propre à la foi bien qu'elle vienne de l'amour : N 10, p. 77.

Elle est possédée habituellement: II, 175.

La foi donne la joie du triomphe de la vérité : II, 106, 352.

La foi donne la joie de savoir ce que c'est que comprendre, même quand on ne comprend pas encore ; parce qu'elle fait communier à l'acte révélant : N 35, p. 327.

La foi pure porte, inscrite en son obscurité, la joie que Dieu soit Dieu : V, 455-

La foi est requise pour supporter les épreuves qui apportent la joie : II, 127, 345.

Les épreuves qui fondent la foi d'autrui portent la joie : II, 354.

Le reniement (ou le dilettantisme) contraire à la foi conduit au désespoir : H, 359-

JUGEMENT

L'acte de foi est un jugement parce qu'il saisit la vérité et que le vrai et le faux n'appartiennent qu'au jugement : IV, 619.

Le croyant saisit donc d'une manière complexe les réalités simples : N 36, pp. 335-336.

Le jugement de la foi, étant formulé sous la motion de la Vérité première, est semblable aux jugements qui concernent les premiers principes : N 36, pp. 342-343.

La foi donne la maturité du jugement : II, 161.

JUSTIFICATION

1 Justification ou raison d'être de la foi (en général).

La foi donne une raison de vivre : N 3, p. 31 ; elle donne des forces pour vivre : N 3, p. 32.

2 Justification surnaturelle considérée en elle-même.

La justification est une étape de la vocation à la grâce et à la gloire : N 27, PP. 115-120.

La justification a une double cause : l'une objective : le Christ, et par lui, tous les mystères de Dieu : II, 196-202 ; l'autre subjective : la foi qui opère par la charité : II, 186-194.

En sorte que la justification consiste dans l'assimilation au Christ par le moyen de la foi vive : N 10, p. 78 ; II, 203-208, 227, 276 ; N 15, p. 98.

La justification est extrinsèque aux œuvres : II, 209, 216.

Description donnée par le Concile de Trente des phases psychologiques de la justification : IV, 76.

La justification a un instant précis, caractérisé par le fait que la croyance fondée sur les signes, devient la foi fondée sur la Parole : N 9, p. 70 ; II, 47 ; ou bien par le fait que l'énoncé acquiert, outre sa valeur de représentation, une valeur d'affirmation : N 27, p. 177 ; IV, 82.

La justification requiert, de la part de l'homme, un acte libre qui est postérieur à la grâce communiquée et antérieur à la grâce possédée : N 32, pp. 281-286 ; IV, 441, 449.

3 Justification surnaturelle dans son rapport avec la foi

La justification comporte des grâces actuelles avant la foi (Cf. Grâce) ; mais la foi est concomitante à la justification proprement dite : elle est simultanément l'effet de la justification reçue et le principe de la justification possédée (Cf. Fondement).

La foi justifiante a des œuvres qui lui sont propres, et qui sont les critères de son authenticité : N 11, p. 81 ; II, 248-266. La première de toutes les œuvres de la foi c'est de croire : II, 248.

LIBERTÉ

(Cf. Libre arbitre).

— Le libre arbitre concerne plutôt la démarche rationnelle qui prépare la foi ; la liberté concerne la foi elle-même : N 33, p. 293.

Chaque être tend vers sa fin en vertu de l'inclination *intime* de la nature. La fin est donc nécessitante sans que cela fasse obstacle à la liberté : V, 158 ; Exc. IV, p. 235-236.

Cette liberté pourrait exister sans le libre arbitre.

— Par l'instinct intérieur, Dieu meut l'homme conformément à sa nature libre : Exc. VI, p. 259.

La foi humaine n'assure la liberté qu'incomplètement :

l'expérience le montre : N 7, p. 49 ;

l'idéal de la foi humaine n'est pas complètement immanent : N 7, p. 48 ;

les signes, recherchés par la foi humaine, constituent un assujettissement supplémentaire : N 7, p. 50.

La liberté résulte, dans l'intention de la foi, de ce que l'homme s'oriente vers une fin qui est son épanouissement maximum : N 44, pp. 433-435.

La foi libère positivement en assurant l'autonomie : N 4, p. 34.

La foi libère négativement en assurant l'indépendance : N 4, p. 36.

Les carences de la foi humaine concernant la liberté : N 7, pp. 48-52, sont comblées par la foi divine : N 21, p. 123 ; Cf. II, 214 ; car la foi divine achève l'équilibre de la nature : N 22, pp. 124 sv. La foi divine fait même retrouver une spontanéité de nature supérieure, qui transpose le libre arbitre : N 22, pp. 127-129.

— Le libre exercice de l'intelligence concernant les objets de foi requiert un organe infaillible : N 36, p. 332 ; IV, 600.

φ

0.
C
£
V

— La liberté de Dieu et la nécessité : Exc. IV, p. 235.

La liberté exclut en Dieu toute passivité à l'égard d'un donné *réel* ; mais il est privé de sens de la faire consister dans la réalisation des contradictoires : Exc. IV, p. 236.

LIBRE ARBITRE

1 Nature

Libre arbitre comparé A la liberté : N 33, p. 293.

Le libre arbitre est à la liberté de nature ce que la raison est à l'intelligence : IV, 453. H intervient dans toutes les relations que l'homme a avec le monde extérieur : Exc. II, p. 221.

Le libre arbitre peut se manifester dans un acte isolé, irréductible au déterminisme ; mais il consiste également à orienter un enchaînement pris dans son ensemble : N 33, p. 294.

Aussi le libre arbitre ne *requiert-il pas* la contingence objective ; bien qu'il soit avec elle en une continuité de fait qui manifeste l'ordre de l'univers : Exc. II, p. 221.

2 Libre arbitre et foi

Le libre arbitre concerne plutôt la démarche rationnelle qui prépare la foi, la liberté concerne la foi elle-même : N 33, pp. 293-294.

L'exercice de la foi requiert acquiescement librement consenti à quelque vérité au-dessus de la raison : N 42, pp. 408-410 ; V, 14.

La liberté de la foi est la pierre de touche de l'équilibre qu'elle doit tenir entre le rationalisme et le fidéisme : N 27, p. 184 ; IV, 20, 120-123, 358.

LOI (nouvelle)

La loi nouvelle est la grâce du Saint-Esprit : IV, 328.

La loi nouvelle rend libre parce qu'elle consiste dans un instinct intérieur de la grâce : Exc. VI, p. 254 (texte D).

Opposition relative à la loi ancienne (Cf. Œuvres).

LOUANGE

Parmi les dispositions qui fondent l'union à Dieu, la foi a été spécialement louée par Jésus : II, 260 ; III, 65 (Cf. Hommage).

LUMIÈRE

i Lumière intérieure (donnée avant la foi)

(Cf. Signes).

2 Lumière de foi

a Signification générale.

— Le symbolisme de la lumière, en ce qui concerne la foi, est fondé sur l'Écriture : N 10, p. 75, qui l'emploie également pour décrire la procession de la vie divine : en Dieu lui-même : N 20, pp. 111-115 ; III, 6, 12, 18 ; à partir de Dieu, extérieurement à lui : II, 203, 221, en particulier en ceux qui annoncent : II, 236, ou bien en ceux qui reçoivent : II, 238-239 le message.

Or cette communication de la vie est réalisée par la foi, puisque la foi est une similitude de Dieu (Cf. Assimilation), subaltemée à la science que Dieu a de lui-même : IV, 742.

L'assistance objective de Dieu en matière doctrinale est un fondement intrinsèque de la foi, soit pour les personnes : IV, 630, soit pour l'Eglise : IV, 632 ; cette assistance est également figurée par la lumière. C'est le Christ qui en est le principe prochain : IV, 632.

— D'ailleurs la foi, qui est dans l'intelligence, achève formellement *l'illumination* de l'avant-foi, tandis que *Vinspiration*, qui s'adresse à la volonté, est seulement condition de la foi : N 31, p. 248.

Tout comme la certitude de foi est sans rapport direct avec le poids des raisons qui la précèdent : IV, 400, 664 ; V, 150, ainsi la lumière de la foi est d'une autre nature que la lumière rationnelle : IV, 257.

Cependant la lumière révélatrice assume le résultat de la démarche rationnelle de crédibilité, mais en élimine le mode discursif ; cela est nécessaire pour que l'acte de foi ne se scinde pas en deux jugements : l'un concernant le caractère révélé de l'article, l'autre le contenu de l'article : N 32, p. 273 ; IV, 820, § i et 2.

— Enfin la foi donne de voir comme avec l'œil de Dieu : IV, 636 ; elle se résout dans la Vérité première, ce qu'on peut signifier en disant que la lumière de foi est la lumière même de Dieu déposée dans l'âme : N 36, p. 340.

b Nature.

La lumière de foi est infusée intérieurement par Dieu, et elle éclaire les *credibilia* reçues par oui-dire : de la même façon que la lumière dans laquelle sont connus les premiers principes est innée, bien que ces principes requièrent, pour être explicitement connus, l'exercice de la connaissance sensible : IV, 92, 521-522.

La lumière de foi, c'est la foi elle-même, sa puissance : III, 6.

Elle est « *sigillatio* » de la Vérité première dans l'âme : IV, 633.

Elle est supérieure à toute lumière naturelle : IV, 849.

c Rôle.

Une lumière intérieure, donnée d'ailleurs avant la lumière de la foi, est requise au discernement des signes (Cf. Signes).

La lumière de la foi empêche qu'on adhère à l'erreur (Cf. Erreur), fait voir ce qu'on doit croire, et y fait adhérer : IV, 91, 92, 382, fait voir la propriété des *credenda* : IV, too.

Elle ne démontre pas, mais elle éclaire : IV, 92, 521, 522.

3 PÉCHÉ CONTRE LA LUMIÈRE

Contre la lumière naturelle : IV, 229.

Contre la lumière surnaturelle : II, 25, 26 ; IV, 176, 233, 282, 325 (Cf. Signes).

4 LUMIÈRE PROPHÉTIQUE

Elle est semblable à la lumière des premiers principes et elle fonde la certitude du témoignage : IV, 280, 281.

Mais elle ne donne pas, de soi, la perception de l'objet du témoignage ; et en ce sens elle est inférieure à la lumière de foi : IV, 494.

5 Lumière de gloire

(Cf. Gloire).

MAGISTÈRE

— Le pouvoir magistériel de l'Eglise concerne la conservation et la promulgation infaillibles du dépôt (Cf. ce mot). Autrement dit, le magistère porte la responsabilité du témoignage objectif qui détermine l'objet de la foi : N 12, p. 83 (Cf. Eglise-témoin).

C'est en vertu de ce pouvoir que l'Eglise « tient », « déclare », ou « définit » la doctrine : N 34, pp. 301-302 ; IV, 507-509. Ses décisions suppriment la possibilité de libres discussions aussi bien en exégèse qu'en théologie : IV, 509 (Cf. Signification).

— Le Magistère tient son infaillibilité de la promesse de Jésus à Pierre et aux apôtres. Il est formellement exercé par le Pape : N 34, p. 301 ; IV, 495, mais également par tous les organes qui sont dans l'Eglise en communion avec lui (Cf. Infaillibilité).

Le témoignage objectif qu'apporte l'Eglise par le Magistère est distinct du témoignage prophétique qui, lui aussi, est objectif ; cependant il le prolonge : II, 320 (Cf. Témoignage). En sorte qu'il y a entre ces deux témoignages à la fois continuité et discontinuité.

Magistère et prophétisme : Exc. VIII, p. 278-283.

— L'existence d'un Magistère infaillible est une condition nécessaire pour que la prise de conscience intelligible et l'élaboration rationnelle du donné révélé puissent s'effectuer librement : N 36, pp. 331-332 ; IV, 598, 599 ; IV, 503 ; (Cf. Liberté).

MAÎTRE

— L'inadéquation inévitable de la pensée à son expression, puis de l'expression à la communication appelle, entre maître et disciple, la compensation de preuves externes : N 35, p. 316.

La communion intelligible avec le maître est le privilège du disciple et n'appartient pas à l'élève qui recueille seulement l'expression de la pensée du maître : IV, 547.

Cette comparaison doit être interprétée en structure : N 40, p. 374.

— Le Maître divin n'est pas seulement un Maître de Vérité mais un Maître de Vie : II, 228 ; N 45, p. 443.

Le Maître divin, et lui seul, instruit intérieurement : N 36, p. 337 ; N 40, p. 375 ; Cf. IV, 38.

Car son autorité est fondée sur sa véracité : N 38, pp. 362-363.

La communion intelligible avec le Maître divin est donc à la fois vitale et toute intérieure : N 35, p. 319.

MAJORES

« Majores » et « Minores » se distinguent dans l'Eglise, soit en fonction d'une connaissance plus ou moins explicite de la doctrine, soit en fonction de leur rôle. Cette distinction n'a toute sa portée qu'après le péché originel : IV, 533 ; elle est le fondement de *l'ordre* en ce qui concerne la révélation de la Vérité : IV, 475, 493.

Les majors sont, chacun à son rang, responsables du dépôt de la foi : IV, 116, 284, 381, 475 (494).^{TW}

Ils peuvent (et même doivent) expliquer la vérité aux minores : IV, 116 ; et les minores doivent leur accorder confiance : IV, 494.

MAXIMUM

L'humanité a connu un maximum de sainteté et de lumière en la personne du Christ et au temps du Christ : II, 137 ; IV, 473, 475 ; V, 39 ; Exc. VHI, p. 280.

MÉRITE (de la foi)

C'est à partir du moment de la justification qui est aussi le moment de l'infusion de la foi que l'on peut mériter : V, 202.

Conditions générales du mérite : liberté et charité ; la foi remplit ces conditions : V, 300. Elle est méritoire parce qu'elle adhère à la Vérité première pour elle-même et à cause d'elle seule : IV, 755 f.

Les raisons de croire diminuent le mérite si elles sont antécédentes à la foi, c'est-à-dire si elles se substituent, autant que faire se peut, à la lumière de la foi : IV, 104, 333 ; N 48, p. 485 ; V, 193.

Mais les raisons qui explicitent la lumière de la foi et aident à en prendre conscience peuvent augmenter le mérite : V, 301 ; d'ailleurs elles ne diminuent pas la difficulté : V, 345.

Autrement dit, la difficulté à croire ne constitue pas le mérite ; mais elle est, toutes choses égales d'ailleurs, l'indice d'un plus grand amour qui mérite davantage.

MINORES

(Cf. Majores).

MIRACLE

Type de contingence requis au miracle : Exc. II, p. 222.

Le miracle est une manifestation de la causalité divine : Exc. V, p. 237-250. Il est préternaturel, c'est-à-dire qu'il est surnaturel dans son mode et non dans sa substance : Exc. IV, § 3, p. 236.

L'instinct intérieur est un plus grand miracle que la résurrection d'un mort : IV, 281.

Rôle du miracle en regard de la foi (Cf. Signes).

MONSTRE

Le monstre est, au sens technique, une réalité qui est en marge de la finalité : IV, 409 ; N 51, p. 515 ; Exc. V, p. 240.

La foi sans la charité constitue une monstruosité (Cf. a Morte »).

MORTE

La foi morte, c'est la foi qui est sans les œuvres de la foi : H, 251.

La foi morte est un mode authentique de la « foi en elle-même ». Cela est confirmé par sa genèse, par ses propriétés positives, par sa carence du point de vue de l'amour : N 52, pp. 525-531.

La foi morte est une monstruosité : X 51, pp. 515, 519, 526, parce que l'amour (de soi) qui en inspire l'exercice ne s'achève pas en l'amour de Dieu qui devrait l'informer : N 51, p. 519 ; V, 430.

En sorte que la foi morte, bien qu'elle soit un habitus bon, n'a pas raison de vertu : V, 326.

Elle est un don gratuit de Dieu (Cf. Gratuité).

Il est probable qu'elle serait reçue par un adulte recevant le baptême en persistant dans la volonté de pécher : N 51, p. 516 ; N 52, p. 527 ; IV, 779.

MOTION

i Motion divine

a Antécédente à la foi.

Une motion divine est nécessaire pour accéder à la foi : IV, 109, no. 318. Elle est source de l'efficacité du témoignage : IV, 311. Elle est gratuite : IV, no. Elle est intérieure : IV, 326 ; Exc. VI. (Cf. Lumière, Signes).

L'instinct intérieur est une motion, non un état stable : Exc. VI, p. 262.

b Concomitante à la foi.

L'exercice de la foi n'est possible qu'en vertu d'une motion actuelle de la Vérité révélatrice : X 36, p. 340 ; X 37, pp. 353-360 (Cf. Lumière, Vérité première). S

En sorte que, dans l'acte de foi, l'intelligence est mue, non du dehors, mais par la stimulation d'un attrait pour le bien qui lui est connaturel : à savoir le vrai et la joie de connaître : N 46, pp. 462-464 ; Cf. X 38, p. 361 ; N 49, p. 497.

Cette motion ne peut donc être appelée en propres termes une obéissance : V, 161-162.

(Et pareillement d'ailleurs, la motion de la volonté par l'attrait du bien n'est pas une contrainte.)

c Concernant l'Eglise.

Le fondement actuel de l'infaillibilité du Magistère est la motion divine qu'on appelle assistance du Saint-Esprit : Exc. XI, pp. 299-301.

2 Motion de l'intelligence par la volonté dans l'exercice de la foi.

a Structure.

Il y a deux types de motion de l'intelligence par la volonté :

soit en vertu du désir et de la saisie de la fin par la médiation de l'objet : V, 384 ;

soit en vertu de la conscience intime de la fin, par synergie du sujet : V, 402. a H

Ces deux types de motion correspondent aux deux incidences de la finalité : N 50, p. 504.

Cette motion de l'intelligence par la volonté requiert deux habitus : l'un dans la volonté qui impère, l'autre dans l'intelligence qui consent : N 47, pp. 465-472.

b Différents cas de la motion volontaire.

La motion volontaire n'a pas, dans la foi informée, la puissance qu'elle a dans la foi formée : elle est absente de la foi des démons : N 53, pp. 533-534.

Dans l'intention de la foi, les deux types de motion volontaire se présentent alternativement : N 44, pp. 430 sv.

La motion volontaire associée à l'assentiment est normalement fondée sur un amour possédant qui est l'amour de charité : N 38, p. 361 ; N 46, pp. 452-453. 45M60, 465.

c Développement.

La motion divine, simple et concomitante à l'acte de la foi, révèle l'Amour dont elle procède : N 49, pp. 491-494.

La motion divine qui sous-tend la foi est une participation d'autant plus étroite à la simplicité de Dieu que l'amour dont elle procède immédiatement devient plus pur : N 49, p. 496.

La motion volontaire peut être expliquée par comparaison avec l'information de la foi (Cf. Information).

L'information de la foi par la charité, et la motion, dans la foi, de l'intelligence par la volonté, sont formellement différentes ; il en est de même des types d'unité qui leur conviennent respectivement : N 54, pp. 541-542.

Cependant l'unité de la motion volontaire est normalement un corollaire de l'information de la foi par la charité : N 51, p. 518.

MYSTERE

Il y a, dans le mystère, une cohérence ineffable que seul découvre l'instinct intérieur : N 49, p. 495.

NATURE

— La nature est caractérisée par le complexe stabilité-finalité : N 36, p. 338.

Les natures sont requises pour rendre compte de la stabilité, observée, de l'univers : Exc. III, p. 225 et note (1) ; I, 6, en particulier, de la stabilité de la vie : aussi dit-on de la grâce qu'elle est une nouvelle nature pour exprimer la stabilité de la vie surnaturelle : IV, 436-437.

L'homme porte en lui l'inclination naturelle à faire retour à Dieu : N 29, pp. 195-196, et à croire Dieu : N 40, p. 375.

— La foi, unissant l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est, respecte la nature de l'homme : N 17, pp. 106-107.

La foi, et elle seule, assure en structure l'équilibre du sujet spirituel humain : N 21, p. 119.

La foi, et elle seule, assure l'équilibre du sujet tout entier : N 22, pp. 125-129.

La foi respecte l'affinité naturelle de l'homme pour la durée : N 23, p. 129.

La foi respecte la liberté que chacun a de choisir son propre cheminement vers Dieu : N 22, p. 127.

— L'autorité, et par suite l'obéissance, sont fondées sur la hiérarchie des natures ; et cela vaut en ce qui concerne l'obéissance de la foi à l'égard de l'autorité du Dieu révélant : N 38, p. 362.

NECESSITE

Le fait que plusieurs arguments, considérés chacun à chacun, sont respectivement nécessaires, n'entraîne pas qu'il y ait entre ces arguments une connexion nécessaire : N 29, pp. 206 sv. ; IV, 213, 215 (Cf. Liberté).

NOEMA, NOESIS

(IV, 612.)

NOMBRE

Toutes les créatures participent à l'ordre : les plus humbles par le Nombre, les plus hautes par la Sagesse : N 41, p. 397.

L'identité du Nombre et de la Sagesse signifie l'identité du vrai objet de l'intelligence et de l'intelligence elle-même. Elle n'appartient donc qu'à Dieu : IV, 836 ; Exc. XII.

— La foi est une obéissance à Dieu, au Christ, à leurs représentants, fondée sur le fait que le Christ est soumis à son Père : N 10, p. 71 ; II, 58, 65-67.

L'obéissance à Dieu est fondée radicalement sur son titre de Créateur N 38, P. 361.

— L'obéissance de la foi consiste formellement dans l'hommage de l'intelligence humaine à Dieu qui est première Vérité. Elle procède d'un consentement à la Vérité plutôt que d'une soumission aveugle : N 38, p. 366.

Autorité et obéissance : IV, 628-029 (Cf. Communion intelligible : IV, 715).

— La motion de l'intelligence par la volonté dans l'exercice de la foi ne peut être appelée obéissance qu'improprement (Cf. Motion).

OBJECTIVATION

La foi, particulièrement sous l'action des dons d'intelligence et de sagesse, entraîne l'objectivation du croyant dans la Vérité : N 37, p. 356 ; N 40, p. 376

Par la foi, l'intelligence et la volonté s'objectivent simultanément dans la Vie, dans la Vérité première et dans le souverain Bien : d'où résulte l'unité du sujet spirituel humain : N 56, pp. 577-580 (Cf. Intériorité).

OBJET DE LA FOI

On peut, dans l'objet de la foi, distinguer trois choses : la lumière ou objet formel ; l'énoncé de la foi ou objet matériel ; la réalité ou objet principal. Il y a, entre, ces trois termes pris deux à deux, trois comparaisons qui permettent d'en préciser les rôles respectifs.

a Le couple « réalité-doctrine ».

— Il peut être rattaché à la finalité de la foi. La foi unissant l'homme tel qu'il est à Dieu tel qu'il est (Cf. Economie), l'objet de la foi porte cette distension inscrite en lui-même. Cet objet comprend donc l'objet principal (réalité) et l'objet conjoint (énoncé expressif de cette réalité) : N 26, pp. 162-163 ; N 36, p. 328.

Les distinctions classiques « objet simpliciter » — « objet secundum quid », « objet per se » — « objet per accidens » sont sensiblement équivalentes à la distinction « objet principal, objet conjoint » : IV, 35.

— L'objet conjoint n'a pour fonction que de référer à l'objet principal : N 26, p. 163.

L'objet conjoint, c'est la doctrine exprimée dans les formules révélées, formules adaptées à l'intelligence humaine : IV, 741.

La ténuité ontologique maximum de l'objet conjoint : N 26, p. 163, assure l'unité de l'objet de la foi malgré une distension infinie : N 37, p. 345.

— Mais le véritable objet de la foi, c'est la réalité et non la formulé : N 10, p. 72 ; II, 92-94. ioi, 120, 139 : X 26, p. 169 : IV. 63-67, 544, 617 ; N 35; p. 323.

Si en effet l'idée donne prise sur toute réalité intelligible, c'est formellement vers la réalité que nous nous portons, non vers l'idée (Cf. Concept, Idéal).

C'est grâce à la médiation efficace de l'idée que la réalité peut être saisie, bien qu'elle soit non vue : IV', 652, 850, comme elle est non possédée : II, 96.

— Dans l'exercice concret de la foi, il n'est pas possible de séparer l'objet principal de l'objet conjoint : l'objet de la foi inclut indissociablement la doctrine et la personne de Jésus : II, 228, 313.

Pareillement, la même Vérité révélatrice se propose au croyant en elle-même et dans la doctrine dont elle est la source : IV, 56, 682. Aussi l'existence de Dieu est-elle le principal de tous les articles : IV, 57 ; en sorte que cette existence même, et non sa formulation, est principe à l'égard de tout autre article parce qu'elle y demeure actuellement incluse : IV, 423.

b Le couple « lumière-énoncé ».

— Distinction de l'objet formel et de l'objet matériel de la foi : N 37, pp. 346-347.

— Objet matériel.

Ce qui est signifié par la révélation et par la tradition approuvée dans l'Eglise : N 15, p. 97 (Cf. Dépôt),

On peut distinguer trois catégories d'énoncés, selon leur démonstrabilité de droit ou de fait : N 26, p. 164.

L'objet matériel de la foi est complexe, en raison du mode de la connaissance humaine : IV, 25, 62, 63, 425, 618, 719, 741.

Par suite, l'objet matériel de la foi est le point de départ d'une réflexion rationnelle dont il mesure les conclusions. L'unité de ce processus ne peut être fondée que sur la Vérité première : N 39, p. 369.

La complexité de l'objet matériel de la foi s'exprime également dans le temps : IV, 618, car cet objet se conforme, dans son expression, aux différences de la temporalité ; il est un cependant, parce qu'il ne fait que distribuer diversément la même réalité divine : N 39, pp. 370-372.

L'objet matériel de la foi comporte hiérarchie et unité :

sont principalement objet de la foi, les vérités intrinsèquement surnaturelles ; elles sont, de soi, indémontrables ;

sont secondairement objet de la foi, les vérités surnaturelles seulement dans leur mode, ou bien les vérités de soi démontrables : N 39, p. 368.

Ce qu'il est requis de croire explicitement pour le salut varie avec le temps et avec les personnes : IV, 533.

— Objet formel.

C'est la lumière dans laquelle le croyant envisage tout ce que Dieu révèle : cette lumière est la Vérité première révélatrice : II, 98-101 (Cf. Vérité).

La simplicité de la foi résulte de la simplicité de son principe : IV, 687 ; il en est de même de l'involution qui existe entre ses qualités élémentaires : rationalité, gratuité, liberté, certitude : N 21, pp. 123-124.

La communion avec le transcendant est plus adéquatement réalisée par un acte dont l'objet est lui-même transcendant : en sorte que la transcendance de l'objet de la foi (ou autrement dit l'existence d'articles indémontrables) est justifiée par sa fonction : N 26, pp. 166-167.

c Le couple « réalité-lumière ».

L'unité entre la lumière de foi ou objet formel et la réalité crue désignée par l'objet matériel, est comparable à l'unité entre la lumière intelligible et l'objet connu : IV, 522, 544.

Dieu, et plus particulièrement la Vérité première, à la fois révélatrice et subsistante, joue, dans la foi, ce double rôle : lumière, réalité. C'est vers elle-même d'abord que nous conduit la Vérité première : IV, 659, 682 ; en sorte que Dieu est en même temps fin ou principe : IV, 56, « medium » et objet de la foi : II, 53-50 et IV, 682 ; Exc. XII.

OBSCURITÉ

— L'objet de la foi est la Vérité première, en tant qu'elle est non vue : IV, 652, 850.

Ce caractère non-vu est signifié par l'espérance : II, 96, 313 ; IV, 60.

Le régime de la foi s'oppose à celui de la claire-vue : II, 139-140.

— En sorte que, formellement parlant, la même vérité ne peut être simultanément vue et crue par la même personne : IV, 36, 423.

Ce principe ne peut s'appliquer absolument, car aucun objet transcendant ne peut être fixé d'une manière stable par l'intelligence humaine : IV, 42 ; en sorte que, d'une part, la connaissance naturelle de l'objet peut augmenter la valeur : IV, 40, et partant le mérite (Cf. ce mot) de la foi ; d'autre part, la foi, et elle seule, permet, des réalités transcendentes même démontrables, une saisie stable : IV, 49.

D'ailleurs la foi n'est pas rigoureusement absence de lumière : N 46, p. 454 (Cf. Lumière) : en sorte que la foi assume, dans sa lumière à elle, la lumière naturelle concernant les vérités démontrables.

— L'obscurité de la foi est la preuve : 1) de la grandeur de son objet ; 2) de son caractère positif en tant que saisie de l'objet : N 24, p. 143 ; 3) de son origine divine : pp. 143-144.

En particulier, l'obscurité de la foi théologale fait ressortir la nature transcendante de sa certitude : N 24, p. 144 (Cf. Certitude).

— L'obscurité requiert nécessairement une motion volontaire : N 46, p. 452.

C'est dans l'obscurité que l'entendement est rendu captif du bien divin : c'est-à-dire possédé plutôt que possédant : N 46, p. 453.

« Non-vu » équivaut, dans le symbolisme de la lumière, à « absent ». Concernant des choses absentes, la foi est reçue par ouï-dire (Cf. ce mot), et demeure un secret pour le croyant lui-même : IV, 794 ; V, 453, 454.

ŒUVRES

Il faut distinguer les « œuvres de la loi » et les « œuvres de Dieu » : II, 188, 216.

Les œuvres (de la foi) sont la preuve de l'authenticité de la foi : N 11, p. 81. Mais l'œuvre propre de la foi : c'est de croire : II, 248.

OPÉRATION

Double opération de tout être de nature : Exc. III, p. 225, 229 ; Exc. IV, P. 236.

Toute opération non connaturelle requiert un habitus : N 47, p. 465 (Cf. Habitus).

OPINION

Définition : N 25, p. 157 ; IV, 3, 154.

A la différence de la science, la foi requiert, comme l'opinion, une motion volontaire : N 42, p. 410.

ORDRE

— Structure de l'ordre : il comporte principe, relation, terme : N 41, p. 394.

L'ordre est une véritable création : IV, 828 ; mais il peut n'être qu'une création de l'esprit, purement formelle : N 41, p. 395.

— Tout ordre créé par Dieu est réel ; un tel ordre est fondé sur l'ordre de la procession à partir de Dieu et du retour à Dieu : IV, 823.

L'ordre de la vérité comporte, lui aussi, procession et retour ; cette économie correspond à la double fonction de la Vérité première, à la fois révélatrice et subsistante : N 41, p. 396.

— La foi, dont Jésus est l'Auteur et le Consommateur, est la mise en œuvre de l'ordre de la Vérité : N 10, pp. 72-73.

La foi comporte donc également procession (ou communication) à partir de Dieu et retour vers Dieu.

— L'unité de la foi, de l'acte de la foi, des puissances qui produisent cet acte, est une unité d'ordre qui a Dieu pour fondement : N 54, pp. 556-557.

L'unité de l'objet matériel de la foi est une unité d'ordre. Le principe en est la Vérité première : N 39, p. 369.

— Le retour vers Dieu par la foi comporte des étapes ordonnées les unes aux autres : chacune étant assumée par les suivantes, que d'ailleurs elle prépare ; la foi tend vers la vision (Cf. Vision), comme l'intention de la foi converge vers la foi : N 46, pp. 456 sv.

L'ordre à la fin résout la multiplicité en unité : N 45, pp. 447-449. Ce principe vaut selon les deux incidences, intellectuelle et volontaire.

Unité du retour selon l'ordre de la Vérité (Cf. Vérité première).

Unité du retour selon l'ordre de l'Amour. La créature ne peut aimer aucun bien, et en particulier son propre bien, que *pour* Dieu ; mais, en retour, aucun être ne perçoit premièrement la réalité de l'amour qu'en fonction de son propre bien, et il ne peut pas ne pas se vouloir ce bien : N 50, pp. 507-510.

Il y a donc, dans le développement et dans l'exercice de la foi, une tendance : V, 119, grâce à laquelle le désir du bien promis, caractéristique de l'intention de la foi : V, 54 (Cf. Désir), s'achève en possession.

ORGUEIL

Il est incompatible avec le développement de l'intention de la foi, parce qu'il enferme l'homme en lui-même : N 13, p. 90 ; N 45, p. 447.

OSCILLATION (intrinsèque à la foi)

i Sa cause

Elle tient à ce que l'homme ne peut se fixer complètement dans aucun des deux extrêmes qui ne cessent de l'attirer : le mode connaturel de son activité,

lequel comporte, seul, sécurité ; les valeurs transcendantes en quoi, seul, peut reposer un désir infini. Ces extrêmes forment des couples divers qui caractérisent, à autant de points de vue, l'oscillation de la foi, et qui en troublent l'exercice sans en altérer la certitude.

2 L'oscillation intellectuelle

L'assentiment et l'adhésion, étant psychologiquement distincts et en nécessaire corrélation, il s'ensuit de l'un à l'autre une incoercible oscillation au sein même de la certitude de foi : N 35, pp. 323-326 ; N 37, p. 352 ; N 48, p. 473.

Mais l'oscillation intellectuelle tient également à d'autres couples : évidence intellectuelle (foi humaine)-évidence sensible : N 8, p. 59 ; saisie immobile-curiosité, recherche : N 23, p. 133 ; certitude connue par adhésion objective ou par analyse réflexive : N 24, pp. 145-147 ; évidence-démonstration, (ou adhésion-assentiment) ; vérité divine-vérité catholique : N 37, p. 352 ; objet principal-objet conjoint : *ibid.*

L'oscillation intellectuelle reste circonscrite à l'intérieur de la zone assentiment-adhésion, grâce à la motion volontaire : N 46, p. 462 (et sans cette motion, la foi serait détruite).

La perception affective de l'écart entre adhésion et assentiment est amortie dans la foi, par l'activité des dons : N 55, pp. 562-564 ; bien qu'elle demeure objectivement. La vision, et elle seule, supprime la cause de cette oscillation, et d'ailleurs « évacue » la foi.

— Il existe également une oscillation intellectuelle dans la crédibilité ; elle affecte même la certitude de la crédibilité, à la différence de ce qui se passe pour la certitude de la foi. Car la crédibilité est au confluent de plusieurs types de contingence : Exc. II ; en sorte qu'il est difficile d'apprécier avec rigueur la contingence préternaturelle : N 29, pp. 193-194. La certitude de crédibilité peut donc osciller entre des bornes extrêmes : N 29.

3 L'oscillation affective

— Dans l'intention de la foi.

La multiplicité des convoitises, la réflexion égoïste de l'amour sur lui-même entraînent une oscillation dans l'appétit, incompatible avec la certitude et avec la foi : N 45, pp. 447-448.

— Dans la foi elle-même.

L'oscillation volontaire est possible parce qu'il y a dans l'acte de foi deux incidences de la motion volontaire (Cf. Cycles).

L'amour ne peut équilibrer la foi qu'en s'appliquant au bien circonscrit par un énoncé inévident ; l'amour ne peut se reposer que dans un objet infini. En sorte que le croyant est porté à accentuer alternativement : l'incidence objective qui est le support immédiat et nécessaire de l'assentiment intellectuel ; l'incidence intime qui dérive de l'amour : N 48, pp. 481-482.

On peut également assigner, comme cause de l'oscillation affective de la foi, la distinction entre la motion volontaire intrinsèque à la foi et l'information de la foi par la charité. Autrement dit, le croyant ne peut se résigner à un amour non possédant, ni s'établir dans l'amour béatifiant : N 51, p. 524.

Cette oscillation affective peut être décrite à partir de l'oscillation formellement intellectuelle entre l'assentiment et l'adhésion. Mais, à la différence de l'oscillation intellectuelle, l'oscillation affective est réduite par la présence intime de Dieu : laquelle d'ailleurs peut seule réaliser parfaitement l'unité de la motion volontaire : N 50, p. 511.

(Cf. V, 388.)

OUI-DIRE

La foi vient par ouï-dire, « ex auditu » : II, 85 ; IV, 55, 76.

Cette instruction venant de Dieu est nécessaire, parce que la foi est relative aux réalités divines en tant qu'elles sont absentes : IV, 562.

Elle apporte à la foi sa détermination extérieure : IV, 562.

Elle requiert l'instruction intérieure qui, pour Adam, a suffi à elle seule : IV, 320.

Elle peut être suppléée par un miracle : IV, 408.

PARI (de Pascal)

L'argument du pari ne peut être efficace que sous deux conditions qui équivalent respectivement aux deux types de motion de l'intelligence par la volonté, au cours de l'intention de la foi : N 44, pp. 435-437 ! V, 76-77.

L'argument est probablement de Pascal lui-même : V, 80.

PAROLE (de Dieu)

Elle est accueillie diversément : N 9, p. 69 ; II, 32-38. Mais elle n'est reçue avec fruit que moyennant le détachement : N 9, p. 70 ; II, 39-40.

(Cf. Révélation. Vérité).

PEDAGOGIE

— La foi est une pédagogie :

parce qu'elle est une manifestation de Dieu proportionnée à la nature humaine, empruntant les signes humains sensibles, et portant la marque de la sollicitude de Dieu : N 9, p. 66 ; N 10, p. 71.

parce qu'elle est fondée sur l'instruction faite par une personne et requiert l'engagement vis-à-vis d'une personne : N 23, pp. 136 et sv.

On peut donc comprendre que la foi est une pédagogie, soit au point de vue du croyant soit au point de vue de Dieu.

— Au point de vue du croyant.

Il faut croire ce qu'on ne peut comprendre : IV, 27.

Il faut croire pour progresser dans la connaissance : IV, 26.

Croire est donc le commencement du savoir parfait : IV, 36.

Croire demeure très utile pour pénétrer les vérités transcendantes, même si au prix d'un labeur nous pouvons accéder à ces vérités par la seule lumière naturelle : IV, 42 m.

Le disciple pénètre plus intimement que l'élève dans la pensée du maître parce que sa foi s'achève en une confiance totale. Cette communion est l'achèvement de la pédagogie : N 35, pp. 316-317.

Or les croyants sont « disciples » : II, 81-82.

— Au point de vue de Dieu :

Jésus est le Maître qui enseigne avec autorité : II, 61 ; IV, 628.

Jésus a des envoyés jouissant de la même autorité : II, 83-89.

L'instruction divine comporte toutes les nuances progressives de la pédagogie humaine : autorité qui appelle l'obéissance : N 38, pp. 362 et sv. ; persuasion toute objective déterminant une adhésion spontanée : N 36, pp. 337-338 ; attrait personnel auquel doivent répondre attachement et confiance : N 45, pp. 442-443.

— On ne peut cependant appeler la foi une pédagogie qu'en prenant ce mot au sens large, non au sens visé par S. Paul lorsqu'il oppose la liberté de la foi à la pédagogie de la loi : II, 47, 203 ; IV, 554 (Cf. Maître).

PENSÉE

La pensée pensante se dégrade, inévitablement, dans l'expression et dans la représentation dont elle est inséparable : N 35, pp. 317 sv.

(Cf. Signification : ou Pensée pensée).

La foi est de la pensée à l'état humain : N 5, p. 44.

PERSONALISME (de la foi)

1 PERSONALISME DE LA FOI ELLE-MÊME

— La relation du croyant à Dieu est une relation personnelle, c'est-à-dire une relation concernant deux êtres spirituels selon leur intériorité. En sorte que le croyant reçoit les articles par « oui-dire », mais également les saisit du dedans : N 36, p. 337 ; N 37, p. 360.

Les relations de personne à personne peuvent être caractérisées de deux façons : elles sont exclusivement ordonnées à l'intimité des personnes ; elles

tendent à l'immédiation. La foi réalise ces deux caractères, grâce à la double équation (Cf. ce mot) qu'elle inclut : N 49, pp. 491-492 ; V, 209.

L'! vocation est personnelle, en ce sens que Dieu s'adresse à chacun de nous personnellement (Cf. Vocation).

L'engagement est personnel en ce sens que nous nous adressons au Christ pu à Dieu comme à une personne (Cf. Engagement).

— L'homme préfère être instruit de l'idéal par le témoignage d'une personne plutôt que par un enseignement : N 23, pp. 136-137.

Lorsque la foi est fidélité à une personne, elle dépend de l'amour de cette personne en même temps que de l'amour de la vérité : N 48, p. 475.

Jésus conduit en effet à sa doctrine : II, 228, par sa personne : N 9, pp. 66-69.

2 LE PERSONALISME DE LA FOI EST CONFIRMÉ PAR CELUI DE L'INTENTION DE LA FOI

L'intention de la foi commence lorsque l'homme désire savoir si l'absolu qu'il a découvert le concerne personnellement et peut certainement entrer en rapports personnels avec lui : N 43, p. 420.

L'intention de la foi s'achève avec la rencontre personnelle du Christ : N 45. P. 443 (Cf. Maître).

PERSUASION

Croyance pure, dégagée de l'inférence qui la fonde : N 25, p. 160.

La foi est une persuasion : II, 129, 130 ; IV, 21 (Cf. Maître, Pédagogie).

POSSESSION

L'habitus permet une possession stable des réalités auxquelles il ordonne la puissance qu'il parachève (Cf. Habitus, Intimité).

PRÉPARATION (à la foi)

(Cf. Intention.)

PRÉSENCE

Bien qu'elle soit une communion *intelligible* avec Dieu, la foi réalise également une présence affective de Dieu : V, 393.

PRÉSOMPTION

Hypothèse qui comporte un commencement de preuve : N 25, p. 156.

PREUVE

— La preuve est à la fois : semblable à la démonstration : IV, 227, parce qu'elle est une structure objective induisant la certitude ; et différente de la démonstration : celle-ci procède à partir de l'essence, tandis que la preuve remonte vers l'essence, soit par un « propre », soit par un « signe » : N 29, pp. 200-202 (Cf. Démonstration).

En sorte qu'une accumulation de preuves ne constitue jamais une démonstration : IV, 203.

Les preuves sont de deux types : analytique ou synthétique : IV, 205.

La preuve par signe a une valeur plus grande lorsqu'elle est de structure apophatique : N 31, p. 242 ; IV, 517.

— L'incidence rationnelle de la démarche de crédibilité est une preuve : IV, 203, 242-246 (Cf. Crédibilité).

— Preuve de la réalité de la foi (Cf. Epreuve de la foi, Œuvre, Témoignage actif).

La preuve et l'épreuve de la foi s'impliquent et sont toujours mêlées : N 11, p. 81 ; II, 245-247.

— Preuve de l'existence de Dieu (Cf. Dieu).

PRIÈRE

Sa valeur impétratoire dépend de la foi. Cette valeur est conservée dans la foi morte, à l'exclusion de la valeur méritoire : N 51, p. 516 ; V, 299.

La foi, hommage de l'intelligence à Dieu, constitue une prière de louange (Cf. Hommage).

PRINCIPE

Le principe est « ce à partir de quoi quelque chose procède ¹ » ; ou bien « ce dont la définition n'est pas prédicative ».

I PRINCIPES GÉNÉRAUX INTÉRESSANT L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA FOI

a Principes épistémologiques.

Il peut être nécessaire, pour définir une réalité, de faire abstraction de conditions qui sont essentielles à sa réalisation (Cf. Essence).

La valeur d'un enchaînement dépend de son économie d'ensemble et non pas seulement de la valeur de ses termes. Cela arrive en particulier lorsque cet enchaînement se réalise concrètement dans une finalité : N 29, p. 209.

Connaissance des premiers principes (Cf. Connaissance).

b Principes métaphysiques.

— Analogie (Cf. ce mot).

— Participation. Ordre de la procession et du retour (Cf. Ordre).

— Finalité. La science remonte des phénomènes aux lois et aux natures ; la sagesse infère les lois et l'efficacité à partir de la finalité : IV, 220 ; V, 262 ; N 26 ; N 36, p. 342. En sorte que la finalité devient la clé de voûte de l'intelligibilité même humaine : IV, 604 (Cf. Finalité, Forme).

Rien n'est reçu que selon la capacité et le mode de celui qui reçoit : IV, 286. Cela est vrai en particulier des réalités intelligibles et par suite des réalités de la foi qui sont reçues dans l'intelligence selon un mode complexe (Cf. Objet).

Pareillement, chaque nature ne participe à la finalité universelle qu'à sa propre mesure : Exc. III, § 3, p. 229 ; V, 50.

Chacun juge de la fin en fonction de ses propres dispositions : IV, 286 ; V, 22.

— Deux contraires ne peuvent subsister en même temps dans le même sujet : IV, 85, 405.

c Principes théologiques.

La foi étant une équation intelligible entre Dieu et l'homme, son économie peut être envisagée du point de vue de Dieu ou du point de vue de l'homme : le progrès de la foi est mesuré en droit par la conversion du second point de vue au premier (Passim).

La permanence de l'objet de la foi dans une formulation diverse équivaut à la permanence de l'éternel dans le temporel. Cela conduit à distinguer deux types de progrès : l'un par intégration, l'autre par substitution, irréductibles entre eux tout comme la matière est irréductible à l'immatérialité (Cf. Ordre, Progrès).

2 La notion de principe en regard de la foi

— La filiation divine réalisée par la foi est, en vertu de son caractère intime et radical, semblable à la relation mutuelle du Père et du Fils : N 20, p. 113.

Dieu est simultanément Principe (ou Fin) et objet de la foi : IV, 56, 682 (Cf. Ordre).

— La foi est le premier effet de la grâce sanctifiante. Concomitante à la justification, elle est à l'origine d'une vie nouvelle (Cf. Grâce), dont elle peut être appelée le principe : N 10, p. 77 ; II, 185, et la mesure : II, 177-178 (Cf. Fondement).

PROBABLE

— Le probable est le semblable du vrai : N 25, p. 155.

— Il existe une espèce de la certitude qu'on peut appeler « probable » (Cf. Certitude) : N 8, p. 54 ; I, 9 ; IV, 247, 347.

La certitude de la crédibilité n'est pas une accumulation de probabilités, mais elle peut dériver d'une telle accumulation : N 29, p. 221 ; IV, 97-98.

— L'argument du pari de Pascal confirme l'existence d'une double motion volontaire par la portée qu'il attribue à la probabilité élémentaire : N 44, p. 435 ; V, 76, 77, 80.

PROCESSION

Les processions trinitaires constituent un fondement éminent de l'économie de la foi : N 19-21, pp. 111-124 ; Exc. XII.

Procession et retour des créatures (Cf. Retour).

PROGRES

Il s'effectue par substitution, et il est évolutif en ce qui concerne les réalités matérielles. Il s'effectue par intégration, et il est conservatif en ce qui concerne l'expression intelligible des réalités immatérielles, immuables par nature. Ainsi s'explique l'invariance substantielle de l'objet de la foi sous l'évolution homogène de sa formulation : N 36, pp. 333-336 ; IV, 604 (Cf. Maximum).

PROPHETE

Le prophète a la certitude qu'il jouit de la révélation de Dieu : IV, 141, 280, 281, 494.

Cette certitude dérive même d'une évidence comparable à celle de la lumière naturelle : N 12, p. 85 ; N 29, p. 231 ; et en cela, la connaissance prophétique s'oppose à la foi. Mais la certitude du prophète concerne le fait, non nécessairement le contenu, et c'est pourquoi le prophète a la foi : IV, 494 (Cf. Lumière).

La charité n'est pas requise au don de prophétie : IV, 514.

La révélation, faite par je prophète, d'un futur contingent est un signe suffisant de l'authenticité de son message : IV, 279 (Cf. Témoignage).

Les apôtres, considérés conjointement avec le Christ, peuvent être appelés prophètes : IV, 475.

PROPHETISME

Magistère et Prophétisme : Exc. VIII, p. 278-283.

PROPRE

Définition : IV, 336, 338.

PUISSANCE

— Puissance de la foi (Cf. Miracle, Prière, Signes).

— Toute puissance de Dieu. Elle ne peut consister, comme le voulait Descartes, dans le fait de réaliser les contradictoires : parce qu'elle porte sur l'être : Exc. IV, p. 233-234.

RAISON

i La raison en elle-même

La raison est conjuguée à l'intelligence : naturellement : IV, 128 ; mais également dans la foi (Cf. infra).

Il ne faut accorder à la raison ni trop, ni trop peu : IV, 235.

Lui accorder trop peu avec Descartes : Exc. IV, p. 235, c'est changer l'adhésion intelligible de la foi en volontarisme : IV, 820, § 2.

En retour, lui accorder trop, c'est méconnaître que la foi assure l'harmonie du sujet spirituel, malgré sa moindre valeur rationnelle : N 21, p. 119.

L'équilibre spirituel de l'homme est mieux assuré par la docilité de la raison, à quoi la foi doit consentir, que par une exigence d'autonomie qui conduit à exclure la foi : N 53, pp. 534-536 ; IV, 20.

2 La raison et l'accès à la foi

— La foi doit satisfaire au vœu de la raison : II, 21 ; IV, 170, 331, 547.

Le signe répond effectivement au vœu de la raison puisqu'il peut être connu avec certitude : IV, 177.

— C'est trop accorder à la raison que de la croire autonome dans l'accès à la foi : IV, 256, 820, 821 (Cf. Libre arbitre, Liberté).

Mais en retour, la raison doit s'enquérir avec diligence du fait de la révélation : IV, 97.

— En un mot, il est raisonnable de croire, mais la raison ne prouve pas qu'il faut croire : IV, 170, 235.

C'est donc le même humanisme, inconsideré et dangereux pour la surnaturalité de la foi, qui en fait valoir tour à tour unilatéralement le rationalisme, l'existentialisme... : N 16, pp. 102-103.

La certitude de foi dépasse le poids des raisons de croire : IV, 400, 664 ; V, 150.

Aussi n'y a-t-il jamais de juste cause pour révoquer l'assentiment une fois accordé (Cf. Doute).

3 La raison et la foi

— Il n'y a pas de contradiction entre la foi et la raison car :

la foi satisfait au vœu de la raison (Cf. ci-dessus).

la Vérité est une : N 16, § 3, p. 100 ; IV, 90.

la Vérité première est au principe des vérités naturelles, comme elle est le fondement immédiat des vérités de foi : N 39, p. 369.

— La raison requiert que le dépôt révélé soit cohérent et communicable : II, 112-113 ; d'où les règles d'interprétation : IV, 509.

En retour, l'exercice de la raison est requis à la saisie de l'énoncé complexe (article) (Cf. Complexité, Objet matériel de la foi).

En adhérant à cet énoncé, en tant qu'il est vrai, le croyant tend vers la Vérité première : IV, 63, 67.

L'énoncé complexe (ou objet conjoint) ne doit que référer à Dieu : dans cette mesure il possède les deux caractères : ténuité ontologique, valeur formelle de vérité : N 36, § 1 et 2, pp. 328-336.

— La foi et la raison se prêtent un mutuel appui : N 16, p. 100.

Non seulement il n'y a donc pas de contradiction entre elles (Cf. ci-dessus), mais la foi utilise l'activité discursive, puisqu'elle est dans la deuxième opération de l'esprit : IV, 619 (Cf. Jugement).

La foi favorise même cette activité, à son propre service : N 16, § 2, p. 100 ; H, 395.

RATIONALISME

— Il consiste à insister unilatéralement sur le rôle de la raison au cours de l'accès à la foi. Il est condamné par le Magistère : IV, 103, 104, no, 431.

— Des arguments, en eux-mêmes nécessaires, peuvent ne pas constituer un enchaînement nécessitant pour tel individu en particulier : N 29, p. 219 (Cf. Nécessaire).

RENIEMENT

Il est contradictoire au témoignage dans son essence comme dans ses conséquences : N 12, p. 87 ; II, 357-359.

Il conduit au désespoir, de même que la foi conduit à la joie : II, 359.

RES

(Cf. Objet de la foi).

Res et Sacramentum : IV, 785.

RESOLUTION

Définition : IV, 544.

L'unité de l'objet de la foi se résout dans la Vérité première : N 37, p. 350.

L'unité de l'acte de foi, qui intègre simultanément lumière et objet, ne se résout que dans la Vérité première : N 37, p. 360.

RETOUR (de la créature à Dieu)

On ne peut distinguer les créatures par leur finalité que dans l'ordre du retour : IV, 823.

La foi assimile le croyant au Christ, établissant entre eux une relation semblable à celle qui existe entre le Christ et son Père : II, 164-168, 203 (Cf. Assimilation). En particulier, le croyant est assimilé au Christ procédant du Père et retournant au Père : N 10, p. 72 ; II, 102, 313. La foi est donc procession et retour selon la Vérité : V, 50.

Cette origine et cette fin divines sont confirmées pour le croyant, comme pour le Christ, par les œuvres : N 11, p. 81 (Cf. Ordre).

RÉVÉLATION

- Définition donnée par le Concile du Vatican : N 14, pp. 94-96.
- La révélation active faite par Dieu est le fondement de la foi : N 15, p. 96.
- La révélation actuée, c'est le dépôt de la foi (Cf. Dépôt).
- Il ne suffit pas qu'une chose soit vraie pour qu'elle soit révélée : IV, 479.
- La révélation est close avec le dernier des apôtres : IV, 483.
- Dieu révélant est maître de la révélation, c'est-à-dire de la manière dont il révèle : N 34, p. 310.
- La Vérité première est source de l'acte de révélation : Exc. XII, p. 306.
- Liste des cas dans lesquels l'Eglise engage son infaillibilité sans préciser que les vérités qu'elle propose sont révélées : Exc. XI, p. 293.
- Le fondement de l'infaillibilité du Magistère est la révélabilité de la doctrine et l'assistance du Saint-Esprit : Exc. XI, p. 297-299.
- Utilité de la révélation des vérités qui peuvent être connues par la raison : IV, 42, 179, 421.
- Les objets de foi proprement dits ne sont connus que par révélation : IV, 35.

SACREMENT

Comparaison de l'ordre de la foi et de l'ordre des sacrements : N 41, pp. 378-404 (Cf. Ordre, Baptême, Eucharistie).

SAGESSE

La sagesse domine la raison. L'équilibre spirituel de l'homme est œuvre de sagesse. Il est donc mieux assuré par la docilité de la raison à la foi qui pénètre la Sagesse de Dieu, que par une exigence d'autonomie de la raison qui conduit à exclure la foi : N 53, pp. 534-536 (Cf. Nombre, Ordre).

SALUT

- Rôle de la foi en ce qui concerne le salut (Cf. Grâce, Justification).
- La foi est le principe du salut parce qu'elle est l'origine d'une vie nouvelle : II, 180-185 ; IV, 749, 774 ; V, 302-307.

SECOURS (de Dieu)

Il se diversifie, dans la préparation à la foi, en illumination et inspiration (Cf. ces mots) : N 31, p. 248.

Le secours de Dieu joue universellement, quoique seulement en fait, dans la preuve de crédibilité, un rôle organique : Exc. VII, p. 272.

C'est ce secours qui, au cours de l'accès à la foi, est le principal (Cf. Instinct intérieur). Les arguments extérieurs lui sont conjoints, non l'inverse : N 30, p. 235 ; IV, 281, 321.

Le secours extérieur que constitue l'Eglise n'appartient pas au même ordre que le secours intérieur de la grâce : IV, 314.

SCIENCE

La foi et la science sont certaines ; mais seule la science comporte l'évidence : IV, 40, 42, 48, 49.

La foi dans la valeur de la science est nécessaire pour arriver à la science : N 5, pp. 42-43.

SCIENTIFIQUE

La foi scientifique est ordonnée à la possession de la vérité : le témoin est alors aimé, non pour lui-même, mais pour la valeur de son témoignage, laquelle demeure partiellement fondée sur les signes : N 48, p. 476.

SEMI-FIDÉISME

Condamnation : IV, 97, 98, no, 244, 246, 433 (Cf. Fidéisme).

SIGNE

i Economie

— Structure du signe en général : IV, 149.

Sa valeur vient à la fois de la réalité qu'il signifie et de son harmonie avec la nature humaine : IV, 790.

Le symbole est un signe dans lequel la part de convention est prépondérante : IV, 813.

La preuve par signe s'insère dans une finalité, la démonstration relève seulement de l'ordre des causes formelles (Cf. Démonstration, Preuve).

2 Le signe en tant qu'il introduit a la foi

a Nature.

Le signe consiste en une manifestation extérieure de Dieu. Le miracle et la prophétie en sont les aspects essentiels (Cf. ces mots). Mais l'efficacité de la parole est, pour celui qui en observe l'effet, le plus grand de tous les signes extérieurs ; et pour celui qui en fait l'expérience intime un signe intérieur : cependant ce signe est moins remarqué parce que l'homme est moins sensible à ce qui est grand en soi-même qu'à ce qui est insolite : IV, 208.

Le signe est en involution avec le témoignage auquel il est ordonné : N 34, p. 303..

Le signe consiste formellement en une manifestation extérieure qui est, comme telle, évidente : N 29, pp. 224-230.

Mais il accompagne une lumière intérieure : N 9, p. 66 ; N 30, p. 236 ; IV, 321 (Cf. Secours, Suppléance).

b Convenance.

Le signe est requis : en raison humaine (Cf. Raison) ; en Sagesse divine : N 9, p. 67 ; IV, 547 ; en raison de convenances personnelles : N 13, pp. 89-91 ; mais il n'est pas absolument nécessaire : IV, 326, et il serait indiscret de l'exiger : IV, 259.

c Efficacité.

— Le signe ne peut, à lui seul, produire la foi : N 30, pp. 233-234, 236 ; IV 288-289 ; IV, 320.

Il n'est donc pas contraignant : N 30, pp. 233-234 ; IV, 281, 295 ; il répond seulement au vœu de la raison : II, 21 ; IV, 170, 331 (Cf. Raison), puisqu'il peut être connu avec certitude : IV, 177.

— De plus, la lumière intérieure qu'accompagne le signe est requise du côté de l'homme, mais en fait toujours donnée par Dieu : IV, 226, pour discerner : IV, 294, 318, 320 : 1) l'authenticité du signe, car il y a de faux signes : IV, 148, 163, 290-295 ; 2) la signification surnaturelle du signe.

En sorte que, d'une part, on ne peut refuser le signe sans résister à cette lumière, ce qui constitue le plus grave des péchés : II, 25, 26 ; N 29, p. 218 ; IV, 233, 282, 325 ; et que, d'autre part, il n'y a aucune preuve pour ceux qui nient la lumière : IV, 176, 229.

Il existe de vrais signes non nécessairement insolites : IV, 208, 519 ; et Dieu, d'autre part, ne se porte jamais garant d'un faux signe : IV, 148.

3 Le signe en tant qu'il accompagne la foi

Le moment de la justification distingue la croyance fondée sur le signe et la foi fondée sur la Parole (Cf. Croyabilité) : II, 47-52.

La foi qui hésite n'obtient pas le signe : II, 163.

Mais une foi pure accueille le signe avec discrétion plutôt qu'elle ne le demande : N 13, pp. 89-90 ; II, 323 ; IV, 238, 259, 333 (Cf. Mérite).

Dieu accorde le signe gratuitement lorsqu'il demande un acte de foi : II, 20-24, 27-29 ; ou bien en récompense de la foi : II, 18-19. Mais il est normal que le signe disparaisse lorsque la foi atteint une certaine perfection : II, 67 ; c'est ce qui semble avoir lieu habituellement dans l'état actuel de l'Eglise.

t

b
^
J0.
0
£
v
ff

4 LE SIGNE CONSTITUÉ PAR LA FOI

De par sa structure, la foi se rapproche des signes tels que le Christ les a employés. La foi peut donc, en un sens large, être appelée sacrement (de la Vérité) : N 41, p. 379.

Les créatures inférieures s'intègrent dans l'ordre de la Vérité en concourant à la formation du signe qui le manifeste : N 41, p. 402 (Cf. Miracle, Prophétie).

SIGNIFICATION

La stabilité de la signification (des mots) ne peut avoir pour fondement que des réalités permanentes : les objets métaphysiques de sens commun : N 36, P. 331.

La stabilité de la signification peut exiger un aménagement de l'expression. Cet aménagement est, en ce qui concerne le dogme, confié au Magistère infallible et à lui seul : N 36, p. 332 ; IV, 598-599.

Le sens des mots subit une transposition en fonction de la lumière dans laquelle ils sont conçus : N 41, pp. 383-384.

SINGULIER

L'intelligence ne peut connaître le singulier sensible que par la médiation ontologique de l'acte dont ce singulier est l'origine : IV, 806.

SOUFFRANCE

Elle favorise ou même requiert la connaissance de ce qui, seul, est essentiel. Elle établit ainsi une union plus profonde : N 18, p. 10g.

STRUCTURE

— L'unité qui existe entre deux réalités peut avoir différentes structures : involution, interférence, information (Cf. ces mots).

— L'achèvement d'une réalité peut se réaliser selon deux structures différentes : celle de la borne et celle du terme (Cf. ces mots).

Le progrès d'une même réalité peut se réaliser conformément à deux structures différentes : par substitution ou par intégration (Cf. ces mots).

Ces deux types de progrès commandent les deux types de l'achèvement (Ch. VII).

— Structures concernant la foi (Cf. Economie de la foi).

SUBALTERNATION

La science subalternée est celle qui ne peut démontrer ses propres conclusions qu'en utilisant une lumière ou des principes qui appartiennent à une autre science dite subalternante.

L'intelligence du croyant est, dans l'acte de la foi, subalternée à l'intellection subsistante : N 40, p. 376 ; IV, 762 ; Exc. XII.

SUBJECTIVISME

L'épistémologie moderne a, d'une manière générale, infléchi le sens des mots de l'objectif vers le subjectif. Notamment : Certitude : N 8, p. 56 ; I, 9. Credenda : N 27, p. 180 ; IV, 100. Démonstration : N 29, p. 22g.

SUJET

Son état conditionne 1) le mode de la connaissance : l'homme saisit d'une manière complexe, même ce qui est Simple (Cf. Complexité, Objet) ; 2) la manière d'appréhender la fin : IV, 286.

SUPPLEANCE

i Dans l'intention de la foi

Le jugement de crédibilité-crédentité requiert normalement une preuve par signe qui doit, objectivement, conclure avec certitude. Lorsque cette preuve est insuffisante, Dieu peut y suppléer : 1) soit par l'exemple de la foi des majores : IV, 116, 284 ; 2) soit par un secours (Cf. ce mot) intérieur. Ce secours

peut suffire sans le signe : IV, 281, 321 ; parce qu'il est accompagné par le signe, et non l'inverse : IV, 311-317.

2 Dans la foi elle-même

Les minorés sont normalement instruits par les majores. Dieu supplée à une carence sur ce point, pour ce qui est de nécessité de salut : IV, 533 ; négativement, car l'instinct intérieur préserve de toute erreur (Cf. ce mot) ; positivement, en envoyant s'il est nécessaire, aux âmes de bonne volonté, un messenger extraordinaire : IV, 408.

SURNATUREL

— Il y a deux ordres, l'un naturel, l'autre surnaturel : 1) selon la connaissance : N 16, p. 09 ; 2) selon la réalité. L'existence d'une nouvelle fin, surnaturelle, s'accorde avec la doctrine de l'enchaînement de la finalité : Exc. III, p. 229-230.

On doit, d'une manière précise, distinguer le naturel, le préternaturel et le surnaturel proprement dit : Exc. IV, p. 236.

Cette distinction est confirmée par le rôle organique du secours de Dieu dans la preuve de crédibilité : Exc. VII, p. 272.

Il y a, d'autre part, continuité relative, dans l'objet de foi, entre les vérités surnaturelles et les vérités naturelles qui permettent de les mieux comprendre : et cela en fonction de la Vérité première : N 39, p. 370.

— Dans l'ordre ontologique, la grâce et la gloire sont substantiellement surnaturelles. Il en est de même de l'instinct intérieur : Exc. VI, p. 264.

— Dans l'ordre de la connaissance, seules les vérités de soi indémonstrables sont substantiellement surnaturelles. Elles seules constituent des « articles » et sont objet de foi proprement dit : IV, 33, 35, 724.

TÉMOIGNAGE-TEMOIN

— Le témoin de Dieu est envoyé par Dieu : II, 83-85, parce que choisi par Dieu : II, 308 (Cf. Vocation).

— Le témoignage est rendu par le croyant à celui à qui il croit et à ce à quoi il croit ; il consiste dans les œuvres de la foi : N 11, p. 81 (Cf. Œuvre).

Le témoignage réalise la médiation entre la foi ou l'évidence du témoin dont il procède, et la foi de l'auditeur qu'il contribue à fonder : N 12, p. 84.

Concernant une même réalité, témoignage et foi doivent donc normalement s'enchaîner : N 12, p. 85.

Dans le témoin, le témoignage s'oppose, relativement, à la foi, comme le vu au non-vu : N 12, p. 85 (Cf. Prophète).

— Le témoignage repose sur la vérité ; et, quant à son efficacité, également sur des signes : II, 105, 108 (Cf. Signe).

Le témoignage objectif peut concerner les faits ou leur interprétation ; il vise la conservation objective du dépôt : Nu, p. 80.

— Le témoignage subjectif, c'est la vie même du témoin en tant qu'elle est ordonnée à communiquer une conviction : N 11, p. 81.

En sorte qu'il y a involution entre le témoignage subjectif et le signe : N 34» P. 303.

Ce témoignage subjectif, s'il s'adresse à une personne, est réciproque parce qu'il entraîne l'engagement du témoin et appelle l'engagement de l'auditeur : N 11, p. 81 ; N 12, p. 83.

Cette réciprocité existe : N 12, p. 84 :

entre le Père et le Fils : II, 280-292 entre Jésus et ses disciples : II, 302-

entre Jésus et lui-même : II. 293-301 entre Dieu et le croyant : II, 312-313.

— Le témoignage objectif et le témoignage subjectif sont toujours formellement distincts : à tel point que le témoin doit être prêt à donner sa vie pour le message sans cependant y rien laisser de lui-même : N 10, p. 71.

Mais la valeur du témoignage, tel qu'il peut être observé, inclut simultanément la valeur de la doctrine et celle de la vie du témoin : N 12, p. 87.

F;

I.
J.
J

— Le témoignage objectif et le témoignage subjectif ne coïncident que pour Dieu et pour ceux qui sont en communion avec lui : IV, 513, 755. Aussi la valeur objective du témoignage et la conviction du témoin peuvent-elles se suppléer mutuellement : N 12, pp. 86-87.

En particulier, les Apôtres sont des témoins privilégiés parce qu'ils forment, avec le Christ, le premier anneau de la chaîne du témoignage : N 12, p. 83 ; II. 3°3-313 : N 34, B i, p. 302 ; IV, 475, 478, 482, 484, 488 ; Exc. VIII p. 279.

TEMPS

— Le témoignage que Dieu donne de lui-même s'insère dans le temps et domine le temps : II, 308. Double conséquence :

— D'une part, la foi respecte l'assujettissement de l'homme à la temporalité : N 23, pp. 130 sv.

L'objet matériel de la foi se conforme, dans son expression, aux différences de la temporalité : N 39, pp. 370-372 ; IV, 533 (Cf. Objet).

— D'autre part, les énoncés de foi doivent la stabilité de leur signification à l'objectivité de leur portée : N 36, pp. 331-333 ; IV, 614.

En sorte que l'unité de la foi domine la différenciation qui affecte les «énoncés en fonction du temps : ibid. ; V, 39 (Cf. Objet).

(Cf. Durée).

TENIR

Déclarer, définir, tenir : IV, 507-509 (Cf. Magistère).

TENTER (Dieu)

(Cf. Preuve de la foi).

TERME

(Cf. Borne) : IV, 85.

TRADITION

Deux sens de ce mot : N 34, p. 298.

Phases de la tradition : N 34, pp. 299-301.

Maximum au temps du Christ (Cf. Maximum).

UNITÉ (de la foi)

i Unité de l'objet de la foi.

L'unité de l'« objet matériel » de la foi vient du « point de vue formel » sous lequel il est envisagé, c'est-à-dire de la Vérité première se révélant : N 37, pp. 347 sv.

C'est donc en fonction de la Vérité première que cet objet est hiérarchisé : N 39, p. 369 (Cf. Vérité première, Objet matériel de la foi).

2 Unité de la foi en chaque personne

a L'unité de l'acte de foi considérée dans le croyant.

— Cette unité inclut :

l'unité fonctionnelle entre les puissances qui exercent la foi : N 54-56 ;

l'unité, dans chaque puissance, des fonctions assumées par cette puissance quand elle concourt à produire l'acte de foi : N 40-51.

— L'unité fonctionnelle entre les puissances (intelligence et volonté) est une unité d'ordre : N 54, p. 556 (Cf. Habitus, Information, Ordre) ; V, 384.

Elle se réalise :

dans l'intention de la foi par implication d'acte : N 54, p. 538 ;

dans l'acte par interférence : N 54, pp. 542-545 ;

dans la production de l'acte par involution : en structure : N 54, pp. 546-550 ; en qualité : N 54, pp. 552-556 ;

dans la source de l'acte par information : N 54, pp. 552-556.

Mais, dans tous ces cas, elle est toujours également fondée sur la référence simultanée de l'intelligence et de la volonté à la Vérité première qui est également le souverain Bien : N 54, pp. 541-546. De là résulte une unité nouvelle du sujet spirituel, par synergie de ses puissances dans le même désir infini : N 56, pp. 577-580.

— L'unité de la foi peut être comprise par comparaison avec la virginité N 56, pp. 508-580 (Cf. Virginité).

L'unité est en effet convertible avec la virginité, parce qu'elle consiste ; métaphysiquement, en une position absolue qui fait être soi-même ; psychologiquement, en un ordre que précisément la virginité vise à réaliser : N 56, p. 574.

— L'unité des fonctions assumées par la même puissance revêt une forme intellectuelle et une forme volontaire.

L'unité de l'acte de foi requiert que le croyant saisisse simultanément le contenu d'un article et le caractère révélé de cet article : N 37, p. 353.

Et c'est seulement *dans* l'acte de foi que se réalise la saisie de la réalité divine, par adhésion de l'intelligence à un énoncé révélé. Cette unité ne se résoud qu'en Dieu : N 41, pp. 386-388.

D'autre part, la motion volontaire porte en elle-même et imprime dans la foi l'unité qu'elle tient normalement de l'amour, forme de la foi : N 51, p. 517.

Enfin, c'est par son ordination à l'objet de la foi que chacun des deux habitus, intellectuel et volontaire, est un en la dualité de ses fonctions et que ces deux habitus s'ordonnent l'un à l'autre : N 47, pp. 467-468.

b L'unité de l'acte de foi n'est pas réductible à l'unité de l'acte d'intellection naturelle.

— L'unité de l'acte de foi, lequel est formellement intellectuel, peut être comparée à l'unité de l'acte de connaissance naturelle : notamment au point de vue de la conjonction de la lumière et de l'objet : IV, 522, (544).

Mais l'unité de l'acte de foi ne peut être adéquatement expliquée par celle de l'acte d'intellection naturelle ; elle est fondée sur l'Intellection subsistante : Exc. XII, p. 306.

D'ailleurs, seule la foi théologale réalise l'attente d'unité inscrite en la foi humaine, car Dieu seul peut être le principe immanent d'une motion transitive.

Et le croyant éprouve en fait qu'il est rendu plus un, aussi bien par la communication qui lui est faite de la grâce de la foi, que par l'exercice de l'acte de la foi : ici et là dans le même mystère : N 56, pp. 575-576.

c L'unité de l'acte de foi référée à Dieu.

— On retrouve les deux mêmes aspects de l'unité de la foi (Cf. a) en tant qu'elle est assimilation à Dieu qui est simple : IV, 636, 687.

L'unité fonctionnelle de l'acte de foi vient de ce que les différentes puissances de l'entendement sont en relation quasi immédiate avec la Vérité première qui leur est immanente : N 41, pp. 390-393.

Il en est de même de l'unité de la foi, considérée en son dynamisme ; cette unité vient de ce que l'intelligence et la volonté sont mesurées par la même réalité transcendante : N 46, p. 462 ; N 47, pp. 471-472. La foi morte : N 52, p. 530, et la foi des démons : N 53, p. 533 le montrent a contrario.

L'unité, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire, est d'ailleurs d'autant plus parfaite que le fidèle participe, par un amour plus pur, à l'inclusion mutuelle du vrai et du bien telle qu'elle subsiste en l'essence divine : N 49, pp. 498-499.

D'autre part, la foi reçoit, au contact de Dieu, et sa réalité et sa structure, c'est-à-dire son unité. Cette unité a donc pour mesure et pour source l'unité de Dieu lui-même : N 55, pp. 565-567.

En sorte que la réduction de l'oscillation (tant affective qu'intellectuelle) de la foi (et partant l'achèvement de son unité), vient également de sa cause transcendante : N 48, p. 483.

En un mot, l'unité de la foi se résoud dans la Vérité première : N 10, p. 71 ; IV, 544, 687 (Cf. Vérité première).

3 Unité réalisée par la foi entre des personnes différentes

— L'unité de la foi s'est exprimée, dès l'origine, par une communion visible : H, 78.

A un même moment, l'unité de la foi doit ou peut aller jusqu'à la communauté de la prière, de la possession : II, 79, de l'agir : II, 420.

D'une part, l'unité de la foi domine la différentiation des énoncés en fonction du temps (Cf. Temps, Objet).

— L'unité de la foi vient de ce que l'adoption divine s'étend également à tous : II, 77.

Elle est fondée sur l'unité de la Parole, quels que soient ceux qui la transmettent : H, no-in, 117-119, 148.

UTILITÉ (de la révélation)

Il est utile, et en fait nécessaire dans l'état présent de l'humanité, que les vérités qui peuvent être connues par la raison soient cependant révélées : IV, 42, 179, 421 (Cf. Dieu, Révélation).

VERBE

La foi reforme le croyant à l'image de Dieu, comme le Verbe est image de Dieu le Père : N 10, p. 77.

Le Verbe est image de Dieu le Père, sa génération est incluse dans l'amour essentiel : N 19, p. 112.

La foi théologale est participation au Verbe : N 21, pp. 123-124.

VÉRITÉ

i Définition

Double acception : formelle et ontologique : N 25, p. 154.

Le vrai est le bien de l'intelligence : IV, 682 ; V, 392 (Cf. Bien).

La Vérité qui est Dieu, est première : comme Dieu est le premier Etre : IV, 584, 673. Cette locution ne doit pas être prise dans une acception temporelle : IV, 667, 668.

2 La Vérité comme objet de foi.

a Dieu est objet de la foi en tant qu'il est Vérité : II, 101.

L'objet formel de la foi est la Vérité première se révélant : N 10, p. 72 ; II, 97-102 ; N 37, pp. 348-353.

En sorte que la foi se développe dans la Vérité : II, 103-106.

On peut dire équivalement que la foi est participation à la Vérité première, ou que la Vérité première est principe de la foi : N 40, p. 377.

On exprime mieux, de cette seconde manière, que la vérité, étant par essence communicable, cette propriété appartient éminemment à la Vérité première : N 10, p. 73 ; II, 102, 112-115 ; N 37, p. 348.

La Vérité première est donc principe de l'acte de révélation, et par là de l'unité de l'acte de foi : Exc. XII, p. 305.

— L'objet qui termine l'acte de foi est la Vérité première subsistante (Cf. Objet) : IV, 63, 67.

— Il y a identité, réellement, entre ces deux aspects de la Vérité première : IV, 680 ; Exc. XII.

L'identité objective de la Vérité révélatrice et de la Vérité subsistante est saisie de plus en plus adéquatement, de l'intention de la foi à la vision : N 55, pp. 558-559.

b La Vérité première fonde l'unité et l'exercice de la foi.

— La Vérité première résoud, à tous les points de vue, l'unité de la foi, parce qu'elle identifie en sa simplicité la dualité de ses fonctions : lumière révélatrice, objet croyable : N 39, p. 373 ; N 41, p. 389.

Il en résulte que l'unité de l'acte (formellement intellectuel) de la foi s'exprime en autant de façons que l'unité de la Vérité révélatrice et de la Vérité subsistante :

la Vérité première est medium et objet : IV, 659, 682 ;

la Vérité première est objet et principe (ou terme) : N 41, p. 300 ; IV, 682 ;

la Vérité première est la cause dans laquelle se résoud la foi. Elle seule explique en effet que le croyant puisse saisir simultanément le caractère révélé d'un article et le contenu de cet article (Cf. Instinct) : N 37, pp. 353 sv. ; IV, 544 ; le croyant et l'article révélé étant en effet ordonnés l'un à

l'autre en vertu de leur commune référence à la Vérité première ; N 37, p. 359.

— La Vérité première, ou la Parole de vérité, est en elle-même croyable. Aussi elle stimule et soutient la foi : II, 30, 31, 52, 328-330 ; N 24, p. 145 ; IV, 391, 755.

La Vérité première est pénétrante et informe la vie intime : II, 133-134.

La Vérité première a cette valeur objectivement, indépendamment de ceux qui en transmettent l'expression : II, 348-350.

2 La foi, réponse de l'homme à la Vérité première se révélant

— La foi, répondant à la stimulation de la Vérité première, fait adhérer *chaque* croyant à la Vérité : IV, 91, 92, 382, et le préserve de toute erreur (Cf. Erreur).

La sécurité raisonnable propre à la crédibilité se trouve assumée par la foi, mais elle n'y est plus le terme d'un discours (Cf. Crédibilité, Evidence de crédibilité).

La foi joue donc pour le croyant le même rôle que les premiers principes pour la vie de l'esprit : IV, 521.

— Mais la foi n'a la simplicité de la vision naturelle à laquelle on la compare que comme participation à la Vérité première : N 40, p. 377. Croire requiert en effet une double motion de l'intelligence par la volonté (Cf. Motion). Or c'est la spiration de la Vérité première, à la fois lumière et objet, qui fonde et unifie ces deux types de motion, dans la foi comme dans l'intention de la foi : N 44, pp. 438-439.

L'économie humaine et la valeur surnaturelle de la foi ne s'expliquent donc que par référence à la Cause transcendante : N 45, p. 450 ; N 47, pp. 471-472 ; et plus précisément à la Vérité première qui est par suite la règle suprême-

3 L'ordre de la Vérité

— La Vérité première est, par sa présence et par sa motion immanentes (au croyant), fondement et principe de l'ordre de la Vérité : N 41, p. 403.

Le Christ en est le Principe et le Terme incarné : II, 56, 57, 102, 313.

— L'ordre lui-même résulte de l'enchaînement de rapports divers à la Vérité première :

Aux deux aspects : Vérité révélatrice, Vérité subsistante, correspondent, dans l'ordre créé : la procession et le retour des créatures : IV, 823 ; l'incarnation et la glorification du Christ : II, 102. La foi elle-même réalise procession et retour selon l'ordre de la Vérité : V, 50.

L'« article » de foi est la trace créée du Verbe : N 36, p. 329 ; c'est pourquoi il provoque la réaction spontanée de l'intelligence faite pour le Vrai : N 36, p. 334.

Cette relation de l'« article » à la Vérité première fonde deux comparaisons : celle de la foi et de la définition augustinienne du sacrement : N 41, pp. 379-381 ; celle de la foi et du sacrement de l'Eucharistie : N 41, pp. 382-386. La foi se présente ainsi comme le sacrement de la Vérité première.

— L'intégration à l'ordre de la Vérité fait agir le croyant dans l'action même de Dieu : II, 258, 259.

La hiérarchie dans la communication de la Vérité (des plus instruits aux moins instruits) manifeste également l'ordre de la Vérité : IV, 475, 494.

Cependant la Vérité première *peut* se révéler à l'homme autrement que par une vérité exprimée humainement : N 34, pp. 310-313 ; Exc. XI.

VERTU (de foi)

(Cf. Justification, Mérite).

Définition : IV, 125, § 2.

La foi informe n'a pas pleinement raison de vertu, car elle n'est pas explicitement ordonnée à la fin ultime : V, 326.

La foi formée est une vertu, mais seulement une vertu de l'intelligence ; car son mode obscur empêche qu'elle soit une vertu intellectuelle : IV, 359.

VIE

La justification de la foi, c'est qu'elle donne des raisons de vivre : N 3, PP. 31~32 } et des forces pour vivre : N 3, pp. 32-34.

La notion de vie est utilisée par l'Écriture pour exprimer analogiquement la « vie nouvelle » : IV, 436, 597.

VIE ÉTERNELLE

— La foi n'est pas la première grâce (Cf. ce mot) ; mais elle inaugure une vie nouvelle : IV, 749, 774 : vie qui est, par nature, éternelle.

En sorte que la foi est le commencement de la vie éternelle : IV, 38 ; V, 159 ; et même l'avant-goût de la béatitude dans l'intelligence : IV, 550, 848.

— D'ailleurs l'opposition, relative, entre les deux régimes de la foi qui concerne le non-vu : IV, 40 (Cf. Obscurité), et de la vision, suppose de l'un à l'autre la continuité de la vie : II, 226, 227 ; IV, 54.

Cette continuité répond à l'inclination du sujet humain qui est naturellement théocentrique : IV, 174, et à la simplicité du dessein de Dieu qui ordonne l'une à l'autre : la nature, la grâce, la gloire : II, 218 ; N 17, pp. 106-107.

— Cette continuité vaut *objectivement* pour toute la vie théologique ; cependant, *psychologiquement*, elle en concerne l'aspect affectif (tendance : V, 119 ; tact : V, 393 ; repos) plutôt que l'aspect intellectuel (Cf. Vision).

Mais, d'une part, la foi qui va de l'amour à l'amour : IV, 757 est intégrée à cette continuité de la vie.

D'autre part, la béatitude consiste principalement dans un acte d'intelligence : V, 121, 145.

En sorte que le contenu de la foi, non moins que la disposition de l'âme croyante, reflète déjà la gloire éternelle : II, 218-221.

— On peut même dire que la foi est à la vie éternelle ce que les premiers principes sont à la vie de l'esprit : IV, 92, 521, (544).

VIRGINITÉ

— Economie de la virginité : N 56, pp. 568-570 ; la virginité est, du point de vue de la psychologie du sujet, convertible avec l'unité : N 56, pp. 574-575.

En particulier la virginité de l'esprit est la passion pour la Vérité considérée dans sa transcendence absolue : N 56, p. 569.

— La foi, et elle seule, peut rendre l'homme conforme aux exigences de sa nature : et en ce sens elle le rend vierge : N 56, pp. 570-574.

La virginité et l'unité étant convertibles, la foi communique donc au croyant l'unité : N 56, p. 574.

La foi porte d'ailleurs en elle-même cette unité d'une manière éminente : N 56, PP. 574-580.

Ce qui précède n'est cependant vrai que dans la mesure où la foi s'adresse à ses plus hauts objets : cela suppose l'amour de charité : N 21, pp. 119-120.

VISION

† La vision naturelle est le fondement d'une analogie.

Le mot vision peut être appliqué : à l'intelligence : IV, 252, 253 ; aux raisons de croire : IV, 268 ; à la foi elle-même.

2 La vision de dieu

Elle exclut tout intermédiaire : V, 421.

Cependant Dieu est vu *totum*, mais *non totaliter* : IV, 547 : Exc. III, note 4.

La vision assimile à Dieu : II, 227.

3 La vision comparée à la foi

— Discontinuité quant au mode de la connaissance.

La foi concerne le non-vu : IV, 40.

La vision inaugure une durée de qualité nouvelle : N 27, p. 177 ; IV. 83.

La vision supprime en droit l'état dont dérive l'oscillation de la foi, tandis

que les dons du Saint-Esprit réduisent seulement en fait l'expérience affective de cette oscillation : N 55, pp. 561-562 (Cf. Oscillation).

— Continuité quant au contenu de la connaissance.

La foi est subalternée à la lumière dans laquelle Dieu se connaît (Cf. Subalternation), puisqu'elle ne se résoud que dans la lumière de la Vérité première : IV, 544 ; la science de Dieu constituant toute la substance de la vision, la foi est en continuité *objective* avec la vision.

La réalité crue est d'ailleurs la même que la réalité vue : II, 139.

Mais il s'en suit que la foi n'a la simplicité de la vision naturelle à laquelle on la compare légitimement que comme participation à la Vérité première : N 40, p. 377.

La foi est déjà une connaissance : II, 139-144 ; par tact intime : II, 152 ; V, 393.

On retrouve dans la connaissance surnaturelle la même hiérarchie que dans la connaissance naturelle : de la foi à l'évidence : V, 419.

— Continuité quant à la finalité objective.

La foi prépare à la vision, en faisant discerner la Gloire de Dieu dans ses manifestations cachées : N 10, p. 79.

La foi est ordonnée à la vision : c'est en quoi consiste la vocation : II, 218 ; N 17, pp. 106-107 ; les dualités qui existent dans la foi convergent, dans la vision, vers l'unité : N 55, pp. 557-562 ; en retour, l'unité de la vision est déjà immanente à la foi : N 55, pp. 562-568.

Enfin la vision donnera l'évidence de la foi, comme la foi donne l'évidence de la crédibilité (Cf. Evidence).

VOCATION

La vocation est l'appel de Dieu. Elle comporte simultanément : des signes extérieurs ; un appel intérieur (plus important) : N 9, p. 66.

L'appel repose : sur les signes ; sur l'attrait de la personne ; sur la valeur (croyabilité) de la doctrine : N 9, p. 67.

L'appel peut être irrésistible ; mais nul ne se prive de l'entendre sans résister à la grâce : N 9, p. 69.

La vocation est, entre Dieu et l'homme, un rapport immédiat fondé sur l'Amour : N 49, p. 489.

La vocation est un appel personnel : lequel est, quant à sa substance, permanent : N 49, pp. 490-494.

Ce caractère personnel peut être inféré de la motion divine telle que le croyant en fait l'expérience dans l'exercice de sa foi : *ibid.*

VOLONTARISME

Le volontarisme consiste à faire de la foi une obéissance à l'autorité de Dieu, sans référence à la Vérité première révélatrice : laquelle est cependant simultanément le fondement objectif et le principe intimement efficace de la communion intelligible entre Dieu et le croyant.

Le volontarisme a pour conséquence de dégrader la foi divine en la faisant reposer sur des causes secondes : IV, 820, § 2 ; V, 408 ; Exc. XI, p- 302, note 1.

VOLONTE

i La volonté considérée en elle-même

— Naturellement.

Volonté de nature : désir métaphysique du sujet pour son bien. Ce désir, appétit d'une nature intelligente, est à l'image de l'« inclination de Dieu » pour son propre bien ; ce désir est à la fois nécessaire et libre : Exc. IV, p. 235.

Libre arbitre et liberté procèdent également de la volonté, mais sont distincts : N 33, p. 293 ; IV, 453 (Cf. ces mots).

La foi naturelle n'est pas un impératif catégorique, puisqu'elle elle est fondée sur l'idée : N 5, p. 42. Mais la genèse et le progrès de la foi montrent que la volonté y joue un rôle prépondérant : N 10, p. 75.

— Surnaturellement.

La foi, que l'économie du salut lie à l'espérance, est une réponse à la fidélité de Dieu : N 11, p. 80 ; II, 233-239.

L'objet de la foi pouvant être désigné par l'espérance, la foi est au principe du mouvement volontaire que l'on retrouve dans l'espérance : II, 313 ; N 26, p. 167.

La foi implique donc un mouvement volontaire : dans sa genèse : N 31, pp. 248-249 (Cf. Consentement, Crédibilité, Inspiration) ; comme dans son exercice : N 42, pp. 45-414 ; N 38, p. 361 ; N 46, pp. 452-458.

La foi suppose rectification vis-à-vis de la fin ultime. Or cette rectification n'est définitive que dans la charité (Cf. Finalité ; IV, 349, 456). L'épanouissement, requis, de la foi en charité ne serait qu'une juxtaposition instable s'il n'y avait déjà dans la foi un mouvement volontaire : IV, 349. (Cf. II, 128).

Cette motion volontaire propre à la foi est cependant, *formellement*, distincte de la charité : V, 54.

La foi requiert donc un habitus (Cf. ce mot) dans la volonté : IV, 390 ; V, 149 ; en sorte qu'elle est dans la volonté comme dans sa cause : N 47, p. 466 ; IV, 689. (Tandis qu'elle est dans l'intelligence comme dans son sujet.)

2 La volonté considérée comme conjuguee a l'intelligence

— Ordre naturel : N 5, pp. 37 sv.

Le rapport du sujet à l'objet peut être appelé :

proportion en tant qu'il fonde le *vrai*, c'est-à-dire en tant qu'il est assimilation ;

tendance en tant qu'il fonde le *bien*, c'est-à-dire en tant qu'il s'achève en possession.

Chaque puissance perçoit, dans le rapport à l'objet qui la spécifie, et la proportion et la tendance.

De plus, il revient à la volonté et à elle seule de percevoir toute *tendance*, y compris celle de l'intelligence à l'égard du vrai ; mais la volonté ne perçoit qu'une seule *proportion*, celle qui existe entre elle-même et le bien infini.

Il revient à l'intelligence et à elle seule de percevoir toute *proportion*, y compris celle de la volonté au bien ; mais l'intelligence ne perçoit qu'une seule *tendance*, celle qui existe entre elle-même et le vrai, surtout s'il s'offre à elle selon le mode qui lui est connaturel.

La volonté perçoit et fonde toute l'appétibilité intime au sujet : celle de l'intelligence pour le vrai, celle de la vue pour la couleur... celle du « mens » pour le Bien absolu. Mais la volonté ne perçoit pas la proportion de la vue à la couleur, etc...

L'intelligence perçoit et fonde toute la mise en proportion du sujet avec l'objet : celle de la volonté avec le bien, celle de la vue avec la couleur... celle du « mens » avec la Vérité subsistante. Mais l'intelligence ne perçoit pas la tendance de la vue pour la couleur, etc...

— Ordre surnaturel (Cf. Crédibilité)

Il y a, en principe, dans la foi et dans l'intention de la foi, correspondance entre le volontaire et l'intellectuel : N 44, p. 438 ; N 46, p. 450.

La volonté commande l'efficacité de toute la préparation à la foi, en accueillant l'ultime grâce d'inspiration (Cf. ce mot).

La volonté a, dans la foi, un rôle « principal » : c'est-à-dire qu'elle en est le principe : V, 145.

La volonté resserre plus ou moins, par l'intensité de son exercice, les mailles du canevas intelligible auquel on peut comparer l'essence de la foi : N 43, pp. 414, 420 (Cf. Essence).

La volonté exerce son rôle grâce à un habitus. Par cet habitus, la volonté communique, à l'intelligence qu'elle tient « captive » : V, 4, la motion qu'elle subit de la part du souverain Bien : N 47, p. 468.

L'habitus intellectuel et l'habitus volontaire de la foi sont un (Cf. Unité). Cette unité permet de décrire l'économie psychologique de la foi soit à partir de l'attrait de la volonté pour le souverain Bien, soit à partir de la connaturalité de l'intelligence avec la Vérité première (Cf. Cycles).

La volonté saisit son objet immédiatement ; l'intelligence, dans la foi, ne saisit son objet que médiatement : N 49, pp. 489-490.

Aussi la saisie intelligible de Dieu, que permet la foi, demeure-t-elle inadéquate à Dieu en lui-même. Mais elle se situe entre deux amours, et permet d'accéder à une connaissance conforme à l'Amour : II, 154, 159.

VRAI

Convertible avec le bien (Cf. Bien) — (Cf. Vérité).

Le vrai est le *bien de l'intelligence*, car le rapport du sujet à l'objet s'achève, pour l'intelligence, en la *possession* du vrai.

Le bien est *vérité pour la volonté*, en tant qu'il fonde, pour la volonté, *assimilation* à laquelle est ordonné le rapport du sujet à l'objet.

ZELE

De même que la foi est simultanément attachement à une doctrine et à une personne, ainsi existe-t-il deux formes du zèle :

zèle pour la vérité qui, étant communicable : II, 100-102, doit être communiquée : II, 341 (Cf. Joie de la foi).

zèle pour l'amour de ceux qui ont besoin de la Vérité : II, 103, 129, 352-350.

e
jj
J

»
C
»

δ

•X
V

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
l'imprimerie DE LA
presse JURASSIENNE
A DOLE -DU - JURA
LE 10 JUIN 1952

no d'éditeur : 4.594
N.º D'IMPRIMEUR : 18